

**Año 8,**

**Núm. 20**

**2003**

**DEYCRIT** *Sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:  
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

## Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

*Stefan Gandler nos presenta un amplio análisis de las tesis de Walter Benjamín “Sobre el concepto de Historia”, a partir de la interrogante: “¿por qué el ángel de la historia mira hacia atrás”? Son tres, las respuestas que nos ofrece: la epistemológica, la ontológica y la política. Todas se basan en la confirmación de que para Benjamín, el tiempo histórico no puede ser comprendido como algo homogéneo y lineal; además, le da una explicación novedosa al sustrato materialista de su pensamiento, sin dejar de considerar la influencia del discurso teológico contenido en las tesis.*

*Günther Mahr, sostiene en su trabajo: “El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea”, la innegable importancia que tienen las ideas de Roig sobre la filosofía y el pensar filosófico en la América Latina. Sus conceptos sobre el sujeto, el a priori antropológico, la moral de la emergencia, la filosofía como práctica, son indispensables para la interpretación de la filosofía universal y de la historia latinoamericana.*

*Julián Cabeza L y Lourdes Molero de Cabeza, analizan en su excelente artículo: “Universalidad y particularidad: cultura y política democráticas (una visión desde la lingüística cultural)”, el rol protagónico que alcanza la lingüística y la semántica culturales en la explicación de los procesos discursivos de las democracias políticas, en donde el “decir” y el “hacer” conforman los referentes pragmáticos (leyes, políticas, etc), de una realidad significada que no debiera poner en contradicción la universalidad y la particularidad de las prácticas sociales que están determinadas por los saberes y acciones de una comunidad o nacionalidad.*

*Asier Martínez de Bringas, nos plantea con toda claridad, en “Tópicos para una filosofía política: globalización, poder, identidad y cuestión colonial en América latina”, el proceso monoculturizador de la globalización en el actual momento histórico y sus representaciones de poder cultural y político. Una nueva hegemonía se impone históricamente y da origen a una nueva fisonomía del capitalismo (informacional), que intercepta en sentido postcolonial la historia de la América Latina.*

*Miguel E Cárdenas Rivera, en su magnífica colaboración: “Acerca del vínculo entre derecho, el estado y la democracia. A propósito de Habermas y su aporte a la metodología de la interpretación y aplicación del derecho”, parte de un amplio análisis habermasiano de la democracia, la moral autónoma, la soberanía popular, el estado moderno, la ética del discurso, para validar su interpretación de las urgentes y necesarias transformaciones que deben aplicarse al Estado moderno, desde la perspectiva de los derechos humanos, la autonomía social, la legitimidad constitucional, etc. Al final, se hacen algunas consideraciones sobre la sociedad colombiana.*

*Fernanda Beigel desarrolla en su artículo: “Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana”, un acertado análisis de las trayectorias individuales y los proyectos colectivos de la modernidad latinoamericana, con el propósito de establecer un “état de lieu” de las ideas que formaron parte de una época y que de alguna manera marcan el desarrollo de la historia presente.*

*Heinz Dieterich Steffan, nos entrega su ensayo: “Tres criterios para definir una economía socialista”. Allí reflexiona críticamente sobre el nuevo orden económico que está siendo establecido por los países capitalistas y la aplicación de leyes económicas que están contribuyendo a crear mayores índices de exclusión social. La alternativa a este modelo, cada vez más globalizador del mercado neoliberal, es una economía socialista en la que las leyes del mercado y las decisiones política estén en las manos de una ciudadanía libre y autónoma.*



## ¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás? Acerca de las tesis *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamín

Why Does the History Angel Always Look Back?

An approach to Walter Benjamin's thesis on the concept of history

Stefan GANDLER\*

*Universidad Autónoma de Querétaro.*

*Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. México*

### RESUMEN

El ángel de la historia, en las tesis de Walter Benjamin, *mira hacia atrás* por tres razones: Primero, porque *epistemológicamente* es inevitable y necesario mirar hacia atrás, o sea: el ángel no puede ver adelante y tiene que mirar hacia atrás para poder *entender* su entorno. Segundo, porque *ontológicamente* el futuro no existe, ya que el 'progreso' no es una tendencia de acercamiento a un futuro mejor, sino de alejamiento del paraíso perdido; y porque el tiempo como algo homogéneo que avanza automáticamente, no existe. Tercero, porque *políticamente* es necesario mirar hacia atrás, ya que no es posible enfrentarse al nacionalsocialismo si se le entiende como estado de excepción, diametralmente opuesto a un progreso inevitable.

**Palabras clave:** Walter Benjamin, historia, concepto de tiempo, concepto de progresismo, teoría crítica.

### ABSTRACT

The history angel, according to the theses of Walter Benjamin, *looks back* for three reasons: First, because it is *epistemologically* unavoidable and necessary to look backwards, that is the angel cannot look forward and has to look back in order to be able to *understand* his surroundings. Second, because *in ontological terms* the future doesn't exist, since 'progress' is not a tendency in order to approach a better future, but the moving-away from paradise lost; and because time, as a homogenous entity that advances automatically, doesn't exist. Third, because it is *politically* necessary to look backwards, since it isn't possible to face the national socialism if it is understood as a state of exception, diametrically opposed to inevitable progress.

**Key words:** Walter Benjamin, history, concept of time, concept of progress, critical theory.

\* Mis agradecimientos para Sofía Rodríguez Fernández, por sus muy valiosas observaciones sobre la redacción de este texto.

**NOTA PRELIMINAR**

La siguiente interpretación del texto “Über den Begriff der Geschichte” [Sobre el concepto de historia] de Walter Benjamin sigue dos ejes principales. El primero parte de su contexto filosófico, y el segundo de su contexto histórico.

*Filosóficamente* no queda la menor duda que el texto sólo se puede entender si se parte del hecho de que es un escrito radicalmente materialista. Es un intento por radicalizar al materialismo crítico, no mecanicista de Marx. Esta radicalización filosófica es *necesaria* debido al contexto *histórico* durante el cual Walter Benjamin lo escribe: el nacionalsocialismo en Alemania y el fascismo en gran parte de Europa, que coinciden con el fracaso de la izquierda en estos países. Es *posible* esta radicalización (en el sentido de llegar más cerca de las raíces de las relaciones y contradicciones existentes) del materialismo histórico, con la ayuda que Benjamin toma prestada de ciertos aspectos de la teología. El materialismo histórico de Benjamin pone a su servicio la teología, no para suavizar filosóficamente su crítica a las relaciones sociales existentes y acercarlo políticamente a la ideología burguesa. Al contrario: el materialismo histórico en la versión predominante durante la época de Walter Benjamin –como lo desarrollaron los teóricos de la socialdemocracia– se había acercado bastante a doctrinas burguesas, y con la ayuda de la teología podría superar la limitación de su radicalidad. El punto clave en este sentido es el concepto de *tiempo*<sup>1</sup>, que fue retomado de manera ingenua desde la tradición establecida por la mayoría de los marxistas. Mientras que en la física ya había, por parte de Albert Einstein, una crítica radical a este concepto de tiempo como algo que avanza inmutablemente, en la filosofía, todavía no había un intento serio de superar este concepto simplista.

Marx todavía no pudo desarrollar esta crítica, en su época, con la misma radicalidad con la cual la desarrolla Benjamin, pero en su crítica al concepto de valor, desarrollado por la economía política, está ya implícito el germen para esta crítica. El pensamiento burgués, que en la física acepta por fin –con ciertas excepciones– la ruptura epistemológica que representa la teoría de la relatividad de Einstein, no lo hace en el terreno filosófico y de ciencias sociales. En la física no le queda otra opción, debido a las innegables ventajas en las aplicaciones técnicas que surgen a partir de la teoría de la relatividad, sobre todo en la física nuclear y en la astronomía, como por ejemplo en los viajes espaciales. Pero en la filosofía y las ciencias sociales, esta ruptura epistemológica es impensable para el pensamiento burgués. ¿Por qué? Porque, como demostró Marx, la economía capitalista se basa necesariamente sobre el concepto del *tiempo* como algo lineal e inmutable. Esta concepción es ciertamente sagrada para la ideología dominante, porque el tiempo es la única medida que tiene la forma económica existente hoy en día prácticamente sobre toda la tierra, para comparar lo que en sí es incomparable: el trabajo distinto de seres humanos distintos.

1 Véase: “La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento [Fortgang] como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general.” (Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”. En: *Walter Benjamin, Illuminationen. Ausgewählte Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1977, pp. 251-261, aquí: Tesis XIII. Usamos aquí y en lo siguiente, la traducción al español elaborada por Bolívar Echeverría, con el título: *Sobre el concepto de historia*, incluida en este volumen).

La clásica división de la razón en la sociedad burguesa, analizada por la escuela de Frankfurt, por ejemplo en la *Dialéctica de la ilustración* de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, en la razón instrumental que se desarrolla sin límites y la razón en el sentido amplio y clásico como lo usa por ejemplo G.W.F. Hegel, o dicho de otro modo, en la razón subjetiva y la razón objetiva, se presenta también en el problema del concepto de tiempo. Mientras la razón instrumental se aprovecha en términos técnicos y prácticos de los grandes descubrimientos de Einstein, la razón objetiva está tan estancada en esta formación social, que no se encuentra en condiciones de cuestionar el concepto de tiempo en la vida cotidiana a partir de estos descubrimientos<sup>2</sup>.

Con la aceptación de la teoría de la relatividad para la filosofía y las ciencias sociales, se derrumbaría sin piedad todo el orden existente. Marx preparó el terreno teórico en el cual Benjamin hace esta gran revelación a la cual llega con la ayuda de ciertos métodos y herencias de la teología. La revelación de Benjamin es estrictamente materialista porque se basa en el conocimiento de que, el tiempo como algo lineal, ininterrumpido y con dirección definida, es una construcción ideológica que no se basa en ningún sustento material. Es la puerta de salida de este sistema político-económico y social aparentemente sin salida, sin la necesidad de una salvación mesiánica—en el sentido clásico de la palabra, como una salvación que viene de *afuera* de la sociedad.

Paradójicamente es justamente la teología, la que ayudó a Benjamin a poder superar la necesidad de elementos no humanos para poder pensar o imaginarse esta salida. El elemento mesiánico que *sí* existe en el texto de Benjamin, es uno bien diferente de las ideas clásicas de salvación mesiánica que existen en muchas religiones e implícitamente también en muchas de las interpretaciones limitadas del materialismo histórico del concepto de *revolución*. Para Walter Benjamin existe una “*débil* fuerza mesiánica”<sup>3</sup> en cada generación de seres humanos que puede hacerse virulenta justamente a partir del conocimiento de un concepto diferente del tiempo, es decir a partir del entendimiento de que el pasado está presente, de una manera muy diferente de lo que pensamos por lo general, en el presente: “éramos esperados sobre la tierra”<sup>4</sup>, por las generaciones anteriores. Mientras que en diferentes religiones se espera el Mesías y mientras que en las interpretaciones limitadas del materialismo histórico se espera un acto mesiánico que viene de fuera de la sociedad o del ‘cumplimiento de las leyes de la historia’ que en última instancia no es otra cosa que la esperanza a un Mesías, Benjamin traslada la esperanza de las generaciones anteriores a una que se dirige *hacia nosotros*.

El único instrumento que puede ‘medir’ el tiempo son los relojes, que en verdad no hacen otra cosa que medir su propio ritmo auto producido, o dicho en otras palabras: los re-

2 Para justificar este procedimiento se usa la clásica figura del pensamiento burgués en la época del capitalismo tardío, es decir, del capitalismo en su fase de dar patadas de ahogado: En vez de entender a Hegel y su dialéctica con la idea de la transformación de cambios cuantitativos en cambios cualitativos, se trata de reducir un cambio cualitativo a un cambio cuantitativo: se argumenta, que los descubrimientos de la teoría de la relatividad sobre la relatividad del tiempo, sólo son aplicables en términos de “muy grandes velocidades” o “muy grandes distancias” que supuestamente no existen en la vida cotidiana de los seres humanos. Se reduce de nuevo algo cualitativo a algo cuantitativo para poder excluir las consecuencias de muy largo alcance de la crítica al concepto de tiempo realizada por Einstein para la formación social existente.

3 *Ibid.* Tesis II.

4 *Ibid.* Tesis II.

lojes no son otra cosa que contadores de oscilaciones anteriormente producidas con la intención de tener un movimiento que se repite en lo ideal eternamente con las mismas características. La idea de la repetición de momentos cualitativamente iguales es la base de construcción de los relojes que a su vez nos sugieren la existencia *objetiva* de este tiempo lineal, meramente cuantitativo y sin cualidades específicas. Esta idea del tiempo lineal es relativamente vieja, pero alcanza su fuerza actual con la aparición de relojes cada vez más exactos y baratos, es decir omnipresentes y con la forma económica que se basa exclusivamente sobre el aspecto cuantitativo del valor o del tiempo lineal.

Aparentemente, justo en el momento de la generalización de esta forma de producción, se llegó a medir el tiempo de manera más exacta y por esto se logró tener a los horarios cada vez más unificados, a grandes escalas geográficas, así como antes se había unificado el calendario, después de una *lucha* por siglos entre distintos sistemas calendarios, hasta que quedó por fin el gregoriano como el dominante casi a escala mundial<sup>5</sup>. Pero el movimiento fue más complejo: esta forma social necesitaba de estas formas más exactas y más generalizadas para medir el tiempo según sus reglas.

En una relación dialéctica entre el desarrollo de las técnicas de medir este tiempo y la necesidad social de medirlo de tal manera, así como de la capacidad política-organizativa de imponer este nuevo tiempo entre la sociedad, se llegó a una forma de percibir el tiempo y poder medirlo de la manera correspondiente.

En la supuesta homogeneidad del tiempo está también presente una de las fuerzas del etnocentrismo en su forma dominante hoy en día: el eurocentrismo. Negando el aspecto cualitativo del tiempo, concibiéndolo como “vacío”<sup>6</sup>, se le pone fuera de la decisión colectiva y social, y absolutiza o naturaliza con esto ciertas tradiciones locales con su respectiva valoración cualitativa del tiempo (que en términos reales siempre existe, a pesar de ser sistemáticamente segado). El día domingo es entonces, fuera de toda discusión, día festivo fijo en la mayoría de los países, así como ciertos horarios de comida, descanso y trabajo. Lo que desde el punto de vista del *ethos realista*, que tiene plena presencia en el llamado primer mundo, es una forma *inexacta* o *menos seria* de actuar en relación al tiempo que se percibe como algo objetivamente dado, podría ser entendido entonces, de otra manera. Probablemente, se trata de una forma *diferente* o *propia* de construir y concebir el tiempo, perteneciente a otro tipo de modernidad. No se le puede juzgar o entender a partir de la construc-

5 El último residuo de esta *guerra* de muy larga duración entre distintos calendarios por el predominio a escala mundial, era el debate –a veces grotesco– sobre si el nuevo milenio empezó el 1 de enero del año 2000 o del año 2001. Casi en ninguna de las distintas aportaciones a esta discusión, se hizo referencia a la base histórica de esta confusión que está, por una parte, justamente en la historia *conflictiva* de los sistemas calendarios y por otra parte, justamente en la *historicidad* de los sistemas de contar el tiempo: en el momento que se inventó el calendario gregoriano en Europa todavía no existía el concepto del cero. Por consiguiente no se podía contar en “año cero”, que llevó al hecho hasta hoy existente de que en la línea de tiempo que establece el calendario que usamos con tanto convencimiento de su objetividad, se rompe con lo establecido en la matemática moderna, de tal manera que –contando desde los números negativos– después del menos uno (–1) se brinca directamente al uno (1), sin contar el cero (0). En la disputa sobre el *verdadero* inicio del nuevo milenio casi todos los participantes partieron de la *objetividad* del calendario hoy en día dominante y sólo se disputaron sobre su interpretación correcta, sin darse cuenta que el mismo calendario es en términos de matemática moderna incorrecto. Esto es una expresión más de la incapacidad de nuestra sociedad por reflexionar *críticamente* sobre su concepto de tiempo, y darse cuenta que este concepto como existe hoy en día sólo tiene su justificación en la forma social a la que corresponde y no se debe a ninguna objetividad fuera de esta forma social.

6 Véase *Ibid.* Tesis XIII.

ción ideológica del tiempo que se tiene en ciertos países. Es decir, criticar el concepto dogmático del tiempo lineal y homogéneo como algo supuestamente *natural* o *dado eternamente*, podría abrir el camino a una crítica radical del etnocentrismo del noroeste europeo y estadounidense. En referencia a la afirmación de Benjamin, de que una crítica al progresismo político y teórico sólo es posible si se basa en una crítica del concepto dogmático del tiempo, se podría llegar a la conclusión, de que una crítica al eurocentrismo sólo es posible si se basa igualmente en una crítica del concepto *realista* del tiempo<sup>7</sup>. Ahí estaría por consiguiente un punto de enlace decisivo entre la teoría del cuadrípulo ethos de la modernidad capitalista (con especial énfasis en el ethos barroco) de Bolívar Echeverría, y la crítica al concepto de tiempo lineal desarrollada por Walter Benjamin.

Después de esta pequeña nota preliminar sobre el contexto (filosófico e histórico), la radicalidad y las posibles consecuencias de la teoría del tiempo presente (“Jetztzeit”) en el texto sobre el concepto de historia de Benjamin, queremos abordar desde distintos ángulos, la pregunta de *¿Por qué el Ángel de la Historia mira hacia atrás?*

Esta pregunta, a partir de la cual queremos organizar nuestras siguientes interpretaciones del texto “Über den Begriff der Geschichte [Sobre el concepto de historia]” de Walter Benjamin, se puede enfatizar de dos maneras. La primera y la más obvia sería: ¿Por qué el Ángel de la Historia *mira hacia atrás*? Y la segunda manera sería: ¿Por qué el Ángel de la Historia mira hacia atrás?

### **¿POR QUÉ EL ÁNGEL DE LA HISTORIA MIRA HACIA ATRÁS?**

Vamos a empezar con esta segunda forma de acentuar la pregunta que es a la vez, la pregunta sobre el papel que juega la teología en estas notas de Benjamin. ¿Por qué es justamente un ángel la figura que mira hacia atrás? ¿Por qué no un sabio, un filósofo, un comité central o el espíritu universal? El “Ángel de la Historia”, “der Engel der Geschichte”<sup>8</sup> del cual habla Benjamin en la tesis IX y que es el tema de este coloquio, es sin lugar a dudas más que una mera referencia a la imagen de Paul Klee, titulada “Angelus Novus”. Esta formulación en la tesis IX, se encuentra en directa relación con la primera tesis, en la cual Benjamin menciona la importancia que tiene la teología para el materialismo histórico, al que él se propone aportar algo relevante en una época de su profunda crisis. Antes que nada es im-

7 Nos referimos aquí al concepto del “ethos realista” de Bolívar Echeverría. Este ethos es para Echeverría, aquel que se auto concibe como ‘realista’. En este ethos se percibe la sociedad existente con una gran ingenuidad, lo que se basa en la ilusión de la no-existencia de contradicciones básicas en esta sociedad. En este ‘realismo’, la *realidad* no está presente tal cual en su consciencia, como piensa que así sea, sino más bien, es un realismo normativo, para decirlo de alguna manera. Parte de la idea de que las normas y reglas de juego existentes, están plenamente cumplidos en la realidad, cualquier transgresión la puede concebir solamente como *excepción* y es incapaz de concebirla como expresión de una contradicción sistemática. En este sentido el ethos realista es aquel que no tiene la menor capacidad de concebir una posible diferencia entre el concepto de tiempo dominante hoy en día y la realidad temporal misma. El ethos barroco en cambio, que tiene cierta presencia limitada en América Latina, es el que sabe de las contradicciones inherentes a la sociedad existente y podría entonces incluir más que el realista, la capacidad de percibir el carácter *ideológico* del concepto de tiempo hoy en día reinante. Lo que la mayoría de los alemanes perciben entonces en México como *impuntualidad*, que a su vez interpretan como una forma menos racional y menos modernizada de actuar, podría ser más bien una forma más inteligente de percibir las contradicciones del concepto actual de tiempo. (Véase por ejemplo: Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”, en: Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. México, D.F.: UNAM y *El Equilibrista*, 1995, 200 pp.).

8 Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit. Tesis IX.



portante subrayar que Benjamin *no* propone abandonar el materialismo histórico para dirigirse hacia la teología. Tampoco sugiere mezclar el materialismo histórico con la teología como si fueran dos componentes de la misma categoría. Más bien, está muy claro que se trata de poner la teología al servicio del materialismo histórico, para que este gane en contra de cualquier retador.

“En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo, hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como >materialismo histórico<. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología que, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie”<sup>9</sup>.

Pero ¿cual es el retador más temido? ¿A quién tiene que enfrentarse el materialismo histórico en el momento que Benjamin apunta estas líneas? El autor lo dice justamente en la tesis que a su vez es la única, aparte de la citada primera tesis en la cual hace una referencia explícita a la teología. En la tesis X, en la cual toma cierta regla de conducta de los monjes como ejemplo a seguir, precisa este momento histórico: “En un momento en que los políticos, en quienes los adversarios del fascismo habían puesto su esperanza, yacen por tierra y refuerzan su derrota con la traición a su propia causa, esta reflexión se propone desatar al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos lo han envuelto”<sup>10</sup>. En este momento, al autor propone seguir el ejemplo de los hermanos: “Los temas de meditación que la regla conventual proponía a los hermanos novicios tenían la tarea de alejarlos del mundo y sus afanes. La reflexión que desarrollamos aquí procede de una determinación parecida”<sup>11</sup>.

Esta es una de las cosas que Benjamin piensa poder aprender de la teología: la capacidad de tomar distancia de lo inmediato de las actividades del mundo, una capacidad que por lo general no se puede desarrollar por el politicismo de la izquierda. Esto es, en el tiempo del nacionalsocialismo y fascismo, nada obvio, ya que, como se puede entender en la frase arriba citada, es muchas veces justamente la falta de distancia hacia la propia derrota lo que desemboca en la traición a la propia causa. La enseñanza que Benjamin quiere retomar de la teología, tomada en servicio por el materialismo histórico, es la siguiente. Lo que hoy en día existe visiblemente *no* es la totalidad, no es la última palabra de la historia, hay algo fuera de la fuerza destructora casi omnipresente en la contemporaneidad de Benjamin. Es la desesperanza que predominaba en esa época, según muchos testimonios, entre los no fascistas y no nacionalsocialistas, en contra de la cual Benjamin retoma la vieja idea teológica de la esperanza<sup>12</sup>, aunque por supuesto él mismo, se prohíbe hacerlo con la inmediatez de Bloch. Según esta perspectiva, es este último texto de Walter Benjamin antes de su suicidio, todo menos que el documento de la desesperanza de alguien que está a punto del auto

9 *Ibid.* Tesis I.

10 *Ibid.* Tesis X.

11 *Ibid.* Tesis X.

12 Véase por ejemplo: “(La confianza, la valentía, el humor, la astucia y la incondicionalidad en la lucha de clases, S.G.) van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores. Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia” (*Ibid.* Tesis IV). Este “sol que está por salir en el cielo de la historia” es sin lugar a dudas una sociedad menos represiva y exploradora que la existente.

homicidio, como la había interpretado en este coloquio José María Pérez Gay en un discurso que nos impresionó por su habilidad de gran orador.

Una de las razones principales por la cual Benjamin se refiere a la teología es, entonces, su impulso radicalmente crítico y revolucionario, entendido en el sentido de que lo que aparentemente es una realidad de la cual en tiempos próximos no podremos salir (“el imperio de los mil años”), *no* es la totalidad de lo existente. Hay algo más de lo que se impone con poder sangriento. (Obviamente una gran parte de los religiosos y creyentes por ejemplo, en la Alemania de esta época no supieron entender la teología así y se sometieron de manera incondicional al proyecto destructivo nacionalsocialista. Es por esto que Benjamin afirma en la primera tesis que la teología “hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie”)<sup>13</sup>. Este tomar distancia del mundo en su realidad actual no significa para Benjamin un retirarse de las luchas reales hacia una nueva actitud meramente contemplativa que implícitamente está en complicidad con la realidad dominante al no tocarla, así como se ha hecho en muchas de las interpretaciones ‘pequeñas’ de la teología. Las reflexiones de Benjamin intentan - como dice enseguida después de la mención de las reglas de los conventos: “desatar al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos (estos políticos, S.G.) lo han envuelto”<sup>14</sup>.

Pero la radicalidad en la comprensión de lo existente, que Benjamin quiere profundizar poniendo al servicio del materialismo histórico a la teología, va más allá de la forma de ver o enfrentarse al fascismo y nacionalsocialismo. Nos referimos aquí al punto más radical de este conjunto de notas de Benjamin, que ya mencionamos en las notas preliminares: La crítica al concepto dominante hoy en día del tiempo como continuo y lineal. En la teología existe también la idea de la posibilidad y necesidad de interrumpir el continuum temporal. Existe en ella también la idea de que hay algo más allá, no solamente de lo que hoy en día se impone materialmente, sino además algo fuera de las bases conceptuales más profundas y menos cuestionadas de la formación social actualmente imperante.

La diferencia entre la teología y lo que retoma Benjamin de ella consiste en que Benjamin ve la posibilidad de esta ruptura *dentro* de este mundo. El “*Jetztzeit* [tiempo del ahora]”<sup>15</sup>, no es el juicio final y no hay que esperar la propia muerte para poder acercarse a esta nueva concepción del tiempo. La experiencia y praxis de muchas generaciones en sus actos de memoria y tradiciones vivas tienen en sí algo central de esta concepción del ‘tiempo del ahora’. Un ejemplo podría ser en la arquitectura religiosa el Bautisterio de Florencia del siglo once o doce. Su forma octangular puede ser interpretada como una referencia a un “octavo día”, es decir el día, el tiempo fuera del tiempo normal, lineal.

El materialismo histórico tenía con Karl Marx un pensador que superó en muchos aspectos lo heredado por el materialismo mecánico y el idealismo. Pero esta base teórica, en muchos sentidos única, no fue retomada por largo tiempo con la radicalidad necesaria con la que la fundó Marx. Benjamin recurre a la teología para poder superar una de las razones principales de por qué el proyecto de Marx, a lo largo del tiempo, perdió tanta fuerza explicativa y tanto impulso revolucionario: las tendencias positivistas que existían de igual ma-

13 *Ibid.* Tesis I.

14 *Ibid.* Tesis X.

15 *Ibid.* Tesis XIV.

nera en la interpretación de los teóricos de corte socialdemócrata así como de corte estalinista<sup>16</sup>. La profunda convicción de los religiosos de que lo visible no es el todo, y el poder existente actualmente no el único, es lo que, como tratamos de demostrar, retoma Benjamin de la tradición teológica, sin querer retomar el impulso que hace pequeña y fea a la teología: el de sacrificar justamente estos conocimientos para poder vivir con lo que Benjamin rechaza tanto: el conformismo<sup>17</sup>.

Por esto es el *Ángel de la Historia* quien mira hacia atrás.

Vamos ahora al segundo modo de entender nuestra pregunta:

### **¿POR QUÉ EL ÁNGEL DE LA HISTORIA MIRA HACIA ÁTRAS?**

El ángel de la historia en las tesis de Walter Benjamin *mira hacia atrás* por tres razones:

- Primero, porque *epistemológicamente* es inevitable y necesario mirar hacia atrás, o: el ángel no puede ver adelante y tiene que mirar hacia atrás para poder *entender* su entorno.
- Segundo, porque *ontológicamente* el futuro no existe, ya que el ‘progreso’ no es una tendencia de acercamiento a un futuro mejor, sino de alejamiento del paraíso perdido; y porque el tiempo como algo homogéneo que avanza automáticamente, no existe.
- Tercero, porque *políticamente* es necesario mirar hacia atrás, porque no es posible enfrentarse al nacionalsocialismo, si se le entiende como estado de excepción, opuesto a un progreso inevitable. Además mira hacia atrás para salvar a la tradición, de la ocupación por los poderosos, porque las luchas se hacen por los muertos y vencidos de las generaciones anteriores, y no por promesas del futuro.

### **SOBRE LO PRIMERO: EL ASPECTO EPISTEMOLÓGICO**

a) Benjamin quiere salvar para la teoría materialista, el conocimiento que ya existía en el idealismo objetivo de Hegel, de que el conocimiento es únicamente posible sobre lo pasado. La fantasía humana no tiene la capacidad de inventar lo radicalmente nuevo. Por esta razón no sentimos envidia hacia las generaciones futuras, porque aunque en el caso de que su vida sea mucho mejor que la nuestra, no podríamos imaginarnos esta vida profundamente diferente y mejor y por consiguiente no sentimos ninguna envidia hacia ella. “Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros”, dice Benjamin en la segunda tesis, “sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar”<sup>18</sup>. Y el texto sigue: “¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron

16 Véase la Tesis XI, donde Benjamin habla de la “concepción positivista” de los teóricos socialdemócratas (*Ibid.* Tesis XI).

17 Véase *Ibid.* Tesis XI.

18 *Ibid.* Tesis II.

de sonar? Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer?”<sup>19</sup>

El conocimiento tiene que basarse necesariamente sobre algo materialmente existente. Tal vez podemos detectar alguna “lógica” de algunos aspectos del desarrollo histórico, pero en última instancia no sabemos lo que realmente va a pasar, y menos aún en un mundo tan irracional –o *anárquico* cómo diría Marx, de la formación social actual. Lo que sí nos deja restos, aunque sean a veces muy escondidos y difíciles de percibir, es el pasado. Este sí está presente *materialmente* en nuestra vida cotidiana. Es decir, para ver algo a su alrededor, el ángel de la historia, inevitablemente tiene que ver hacia atrás.

b) Para poder percibir lo más importante de estos restos materiales que nos dejaron las generaciones anteriores, hay que dejar atrás las versiones corrientes que existen de la ciencia de la historia. Se trata de no caer en el error del historicista que usa el procedimiento de compenetración, porque esta se da necesariamente, con los vencedores de la historia. De los vencidos no sabemos nombres, ni conocemos sus rostros, así que un acercamiento emocional a ellos sería por consiguiente más difícil que uno a los vencedores, de los cuales conocemos, por los documentos existentes, detalladamente sus estados de ánimo en distintos momentos de su vida. Pero acercarse a los vencedores de antes, significa a la vez acercarse a los amos de hoy, ya que son los herederos de los vencedores de la historia<sup>20</sup>. Así que, para que realmente podamos entender hoy las contradicciones existentes, nos hace falta necesariamente una visión crítica y distanciada sobre la historia escrita dentro del modelo del historicismo. “El materialista histórico” escribe Benjamin, “considera que su misión es la de pasar por la historia el cepillo a contrapelo”<sup>21</sup>. Hay que mirar, entonces con mucho cuidado y profundidad hacia atrás, para ver las heridas, las cicatrices escondidas debajo de la aparente superficie lisa de la historia. También la izquierda necesita este consejo, ya que en muchas ocasiones cayó en el error de creerle a la historia oficial y sólo ver su diferencia con el pensamiento burgués en declarar que >a partir de ahora< todo debería cambiar. Esta izquierda no veía que sólo a partir de una visión radicalmente distinta de la historia, sería posible entender mejor la sociedad existente y con esto poder cambiarla desde sus raíces más profundas<sup>22</sup>.

El ángel de la historia mira entonces hacia atrás no solamente porque epistemológicamente no es posible conocer el futuro, sino también porque es necesario conocer verdaderamente el pasado, más allá de la historia oficial, para entender la realidad del presente.

c) Pero la necesidad de conocer el pasado, va más allá de reflexiones sobre la utilidad de este conocimiento para un posible cambio social en el presente. Hay algo que Benjamin

19 *Ibid.* Tesis II.

20 “Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez.” (*Ibid.* tesis VII).

21 *Ibid.* Tesis VII.

22 Sobran ejemplos para esto, aquí nos limitamos sólo a dos: la cada vez más grande referencia afirmativa de los estalinistas a la “patria grande” de Rusia, y con esto la completa pérdida de una visión crítica sobre la tradición imperialista que había en este país hacia las otras naciones dentro de la nueva Unión Soviética. Esta falta de visión crítica, este situarse tan fácilmente en la tradición de los vencedores anteriores, era la base de una política sumamente represiva hacia las naciones no rusas de la URSS. El otro ejemplo sería, la mayoría de la izquierda mexicana, que por muchos años se negó a ver la terrible herencia del racismo colonial dentro de México y con esto, auto limitó su posibilidad de criticar y superar el racismo anti indígena hasta hoy existente.

no puede nombrar directamente, sino sólo de manera indirecta, pero es tan importante que lo menciona en varias ocasiones a lo largo del corto texto sobre el concepto de la historia. Es algo que tiene gran relevancia para el proyecto de una sociedad diferente, más libre, y a la vez se escapa de reflexiones de utilidad política. Estas últimas son, a su vez, nada más que un reflejo de la reducción que vivimos los humanos en el capitalismo, en la lucha por la subsistencia material. La lógica que surge en esta lucha nos deforma de tal manera, que incluso en el momento de intentar una ruptura con este tipo de organización social, caemos con gran regularidad en el error de repetir su lógica utilitarista y pensar todo en términos de una utilidad política, aunque sea una utilidad para la realización de un plan revolucionario o emancipador. Esta es probablemente la razón porque Walter Benjamin piensa que es necesario que ciertos aspectos de la teología, entren al materialismo histórico para ayudarlo a liberarse de su vinculación demasiado estrecha con el pensamiento y comportamiento burgués, o dicho en términos filosóficos: positivista. Benjamin está convencido de que, a pesar de todo, a cada generación “ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho”<sup>23</sup>. No es tanto así que tengamos que conocer lo olvidado y saber de los olvidados de la historia para poder mejor cambiar la sociedad, como antes hemos mencionado. Esto sería una interpretación de Benjamin todavía limitada. Sino más bien, tenemos la obligación de conocer la historia de los vencidos por ellos mismos. Los vencidos de la historia tienen un derecho sobre nosotros. Estamos en deuda con ellos en el sentido de que no podemos olvidarnos de ellos sin más. El *conocimiento* de la historia se vuelve así algo mucho más relevante que una herramienta para la futura organización: es un fin en sí mismo. Es tan importante que para tener validez no necesita el dudoso argumento adicional del futuro a construir.

La imagen verdadera del pasado pasa de largo fugazmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que relumbra, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible. ‘La verdad no se nos escapará’: esta frase que proviene de Gottfried Keller indica el punto exacto, dentro de la imagen de la historia del historicismo, donde le atina el golpe del materialismo histórico. Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella<sup>24</sup>.

Lo que se pierde al no ver hacia atrás, hacia las partes difícilmente visibles del pasado, es, aparte del cumplimiento de un derecho histórico de los vencidos y asesinados de los tiempos anteriores, la posibilidad de reconocernos a nosotros mismos en esta imagen instantánea del pasado<sup>25</sup>. Probablemente sea la única manera de conocernos, es decir, de conocer los fundamentos de nuestra realidad actual, pero este *conocer*, no hay que entenderlo de manera positivista como una forma más de adquirir algún bien acumulado. Es un conocer fugaz, como el rayo de la tormenta que no puede ser apropiado por nadie y nos deja por un momento ver las montañas durante la noche. Es un acto que tiene su relevancia en sí mismo, no necesita justificación alguna por los efectos más o menos directos que tenga. En esto se

23 Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit. Tesis II.

24 *Ibid.* Tesis V.

25 Véase los textos de Shoshana Felman que no por casualidad trabaja sobre Benjamin y a la vez escribió, según el juicio del propio Claude Lanzmann, el mejor texto sobre su película SHOAH, concentrándose justamente en el problema del testimonio (y con esto del rescate de la memoria en tiempos de su destrucción sistemática) hoy en día. (Véase el capítulo de Shoshana Felman en el libro editado por Bernard Cuaux: *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*. París: Berlín, 1990, 316 pp.).

distingue la concepción epistemológica, presente en este texto de Benjamin, abismalmente de la concepción de conocimiento de corte positivista, que tenía y tiene mucho peso aún entre aquellos que se definen como marxistas o materialistas históricos. Así como en la teología el acercamiento a la verdad (en este caso, divina) tiene relevancia en sí mismo, lo tiene también para Benjamin<sup>26</sup>. Por esto, el ángel de la historia no sólo no mira hacia adelante, sino mira *necesariamente* hacia atrás.

d) Entonces, mirar hacia atrás no es *una* forma de pensar, de concebirse a sí mismo, de reflexionar sobre la realidad en la cual vivimos, sino es *la* forma de hacerlo. Pero el asunto todavía es más complicado. No se trata solamente de dejar de dirigir la mirada, la atención hacia la idea del futuro o del futuro mejor, hacia la idea del progreso incesante que nos va a liberar casi *automáticamente*, sino se trata incluso de una forma distinta de mirar, de ver, de reflexionar. *Dentro* del mismo acto reflexivo, también hay que superar la idea de un progreso inevitable e ininterrumpido. El mismo proceso de reflexión es, al igual que el proceso histórico, algo que no se puede concebir como un acto de acumulación continua de verdades, de realidades entendidas, de conceptos desarrollados o aclarados. El mismo pensamiento está en peligro de perder algo ya encontrado en cada instante. No estamos sobre un punto fijo desde el cual miramos hacia atrás, sino continuamente >se nos mueve el tapete abajo de los pies< del pensamiento. La fuerza principal que existe en relación a este problema es el *olvido*. Benjamin comparte esta idea, con otros autores de la Escuela de Frankfurt<sup>27</sup>. La historia de la filosofía, es en este sentido para Adorno, una historia de olvidos.

Los pensamientos están en continuo movimiento, pero esto no es en sí razón de complacencia, porque este movimiento puede ser justamente la razón por la cual nuestro pensamiento repite eternamente lo mismo y no llega a entender justamente aquellos aspectos de la realidad que nos haría tanta falta entender. Por esto, Walter Benjamin habla de la necesidad de detener los pensamientos (“ihre Stillstellung”)<sup>28</sup>. El autor explica este procedimiento de la siguiente manera:

Cuando el pensar se detiene de golpe en una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un *chock* que la hace cristalizar como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la aprovecha

26 No es por demás afirmarlo de nuevo: muchas de las versiones “pequeñas” de la teología, se olvidaron de este aspecto central en varias religiones y redujeron cada vez más el acercamiento a la verdad divina, a un *medio* para llegar a otro *fin* (como por ejemplo, pagar “deudas” adquiridas con dios por algún pecado, o para vencer algún enemigo). El problema de varias versiones de la teología es justamente, que se orientan de manera esclavizada a la lógica impuesta por la lucha por la sobrevivencia, es decir, al modelo positivista. La crítica que hace Benjamin a la interpretación socialdemócrata del marxismo histórico, caería entonces también sobre ellos. Dicho en otras palabras, no es “la teología” que retoma Benjamin para radicalizar el materialismo histórico, sino una versión de ella que es radical y opuesta a la mayoría de las instituciones y prácticas religiosas hoy en día existentes.

27 Nos referimos a los que hoy en día, en una confusión filosófica creciente, se llaman en ocasiones “la primera generación”, en una distinción innecesaria de la llamada segunda, tercera, y seguramente en unos años más: la cuarta y quinta. *Esta* distinción es innecesaria, ya que son tendencias teóricas tan lejanas y en muchas ocasiones opuestas en aspectos claves a la Escuela de Frankfurt, que no es necesario diferenciarlos por “generaciones”, porque ya están distinguidos por ser proyectos filosóficos aparte. (Véase: Stefan Gandler, “Razón sin revolución”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, 1/2001, en prensa.)

28 Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit. Tesis XVII.

para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia, de igual modo que hacer saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada. El beneficio de este procedimiento reside en que *en* la obra se halla conservado y superado el conjunto de la obra, *en* ésta toda la época y *en* la época el curso entero de la historia. El fruto nutricional de lo históricamente comprendido tiene en su *interior* al tiempo, como semilla preciosa pero insípida<sup>29</sup>.

Para imaginarse este procedimiento, podemos pensar en la película SHOAH de Claude Lanzmann. Es un intento excelentemente logrado, de detener el pensamiento y detener el tiempo a lo largo de más de nueve horas. En esta obra se cumple cabalmente lo que dice Benjamin en la última cita: “*en* la obra se (ha) conservado y superado el conjunto de la obra, *en* ésta toda la época y *en* la época el curso entero de la historia”. Lanzmann dijo en una ocasión que su intento era no dejar solos a los muertos que murieron solos en las cámaras de gas. Nadie va poder revivir estos muertos de una muerte solitaria, pero aunque sea difícil de entender, esta muerte, de cierta manera no ha terminado: “Tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence”<sup>30</sup>. De lo que se trata entonces es, interrumpir esta prolongación de la soledad de estos muertos, arrancarlos de las manos del olvido y abrirles un espacio en nuestra memoria individual y colectiva. Con esto podríamos detener la prolongación de su muerte.

La reacción inmediata, casi preprogramada de la mayoría de los alemanes y de aquellos que quieren *compenertrase* con ellos sería: ‘Pero el nazismo terminó, hace más de medio siglo.’ Y sabemos que la frase que sigue en la cita de Benjamin también sería válida: “Y este enemigo no ha cesado de vencer.” No es necesario ver Berlusconi en Italia y a sus aliados “pos-”fascistas, o Haider en Austria y la gran aceptación que tiene entre aquellos que se auto conciben como ‘conservadores’, para saber por qué. En la misma Alemania, incluso en el gobierno actual, podemos ver un sinnúmero de pruebas de que este enemigo de la humanidad, del cual habla Benjamin, no ha cesado de vencer. Esta es la razón principal porque no estamos de acuerdo con la mayoría de las interpretaciones contemporáneas de Walter Benjamin que se hacen dentro y fuera de Alemania, porque la mayoría de sus autores, no comparte este saber y quiere transferir el nacionalsocialismo a un elemento más en el cúmulo de historias que cuenta el historiador de formación historicista.

Entonces, el ángel de la historia *mira hacia atrás* porque mira hacia allá donde quiso detenerse, pero no lo logró. Quiso detener sus pensamientos sobre un momento de la historia, pero las circunstancias no se lo permitieron, y entonces su mirada es la mirada perdida que trata de alcanzar, con sus ojos, lo que lentamente se está alejando por el horizonte. En esta interpretación, la mirada hacia atrás no es una que ve el pasado, como lo decimos antes, sino una, que trata de ver algo, que hace tan sólo un instante, había logrado detener por un pequeñísimo momento, pero de nuevo la fuerza del olvido se lo arrancó de la mente y de la vista, así que ve hacia atrás, es decir hacia lo que llamamos de manera auto engañosa “el pasado”, a donde se le escapó de nuevo a su pensamiento.

29 *Ibid.* Tesis XVII.

30 *Ibid.* Tesis VI. El pasaje completo es: “Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.”

Estas reflexiones constituyen una forma de tratar uno de los problemas centrales para el marxismo no dogmático, el marxismo occidental y también para la Escuela de Frankfurt: el problema del conocimiento. Para estas corrientes de pensamiento crítico se presentó, en la época del fascismo y nacionalsocialismo, la pregunta de por qué muchos de los miembros anteriores de las organizaciones de masa de la vieja izquierda se sumaron con tanta facilidad a las organizaciones nacionalsocialistas y fascistas. Algunos años antes, en los años veinte, Georg Lukács se preguntó en *Historia y consciencia de clase* por qué la revolución, a pesar de estar objetivamente *al orden del día*, no era percibida de tal manera por las *masas explotadas*, sobre todo el proletariado, que se había concebido en las versiones ortodoxas del marxismo como el sujeto revolucionario *per sé*. El libro de Lukács, sobre todo el ensayo sobre *La cosificación y la consciencia del proletariado*, adquirió gran relevancia para el marxismo crítico, justamente por ser el primero que trata esta pregunta de una manera crítica, no perdida en el progresismo y la confianza ingenua en el proletariado.

En parte, el texto *Sobre el concepto de historia* de Benjamin, es una respuesta *sui generis* a esta pregunta. Tiene en común con los otros autores del marxismo no dogmático la idea, de que la forma de actuar del proletariado y de sus organizaciones de masa *no* se pueden explicar únicamente a partir de las relaciones económicas, así como se pensaba en ocasiones en el marxismo dogmático. En el marxismo crítico, la teoría crítica, se parte de la idea de que hay que analizar los problemas de *conocimiento* para poder entender la ausencia de revoluciones socialistas en los años veinte en Europa, a pesar de que *objetivamente* sus condiciones estaban dadas según las teorías clásicas de izquierda. Es decir, el marxismo occidental, a partir del cual se desarrolla también la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, se concentra en estos años en la *crítica a la ideología*. El texto de Benjamin se encuentra inscrito en este contexto. Comparte con los otros autores de esta corriente, la idea de que la *ideología dominante* está *también* en las cabezas de los oprimidos incluyendo el proletariado, y no solamente por la manipulación por parte de las instancias ideológicas de las clases dominantes, sino a partir de la realidad material existente. Las mismas contradicciones muy profundas de la forma social existente hacen imposible concebirla racionalmente y provocan *ellas mismas* una falsa percepción. De cierta manera, se puede decir que la forma de reproducción capitalista tiene la gran ventaja, en comparación con otras formaciones que existían en épocas anteriores, de tener la *virtud* de zafarse de la comprensión de sí misma por parte de sus propios sujetos. Por esto Benjamin coincide con los otros pensadores del marxismo occidental en la percepción de que estando adentro de *esta* sociedad, no es posible entenderla, pero en una sociedad más libre sí sería probablemente posible: “Aunque, por supuesto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos”<sup>31</sup>.

Lukács ve la razón principal para este hecho en la *cosificación*, es decir en la circunstancia de que relaciones entre humanos adquieren la *forma* de relaciones entre cosas, sobre todo las mercancías y se queda invisible su aspecto social. Las relaciones sociales *se cosifican* materialmente, porque en el capitalismo los sujetos tienen cada vez menos influencia sobre los productos hechos por ellos y sobre la relación social construida por ellos históricamente, y en consecuencia se cosifica la conciencia. Dicho en otras palabras: lo que está

31 *Ibid.* Tesis III.



en movimiento, las relaciones sociales siempre cuestionables, se nos presentan como algo incuestionable, sin movimiento, eterno. Lukács intenta hacer brincar precisamente esta aparente calma de, como dirían después los nacionalsocialistas, los mil años.

El enfoque de Benjamin es distinto, aunque parte de la misma inquietud, o dicho de un modo más exacto: va más allá de lo planteado por Lukács. Georg Lukács percibe con gran talento, el hecho de que el movimiento histórico se le escapó a sus propios actores, así que ellos sólo se concibieron a sí mismos como los que cumplen, sin posibilidad de decisión propia o influencia activa, un papel predeterminado. La crítica de Lukács se dirige en contra de la misma tendencia teórica y política que la de Benjamin: la socialdemocracia, es decir la izquierda reformista (hoy también llamada *centro izquierda*), sobre todo la socialdemocracia alemana y su determinismo histórico. Quería interrumpir esta idea de no poder actuar por cuenta propia fuera de las tendencias ya dadas, con la idea del *movimiento*: movimiento contra estancamiento cosificador. Benjamin va más allá de esta concepción heredada del pensamiento dialéctico de Hegel. Sabe de la importancia del movimiento en la realidad y en el pensamiento, pero también sabe que no hay que quedarse ahí, rescata la importancia de la *interrupción* del movimiento, que no es lo mismo que el no-movimiento.

La razón de esto es el progresismo a criticar, que cimentó con su fijación en el movimiento (por supuesto como uno predeterminado), toda posibilidad de una intervención activa por parte de los sujetos de la historia. Benjamin rescata esta posibilidad con la *detención* del movimiento.

e) Hay una última forma más de concebir a nivel epistemológico, por qué el ángel de la historia mira hacia atrás. El ángel no mira solamente hacia atrás, para entender lo que está fuera de él, como lo hemos analizado en las interpretaciones anteriores, sino también para entenderse a sí mismo. *No* lo decimos en el sentido de entenderse a sí mismo *a partir* de conocer la propia historia, el contexto de la propia vida, sino en el sentido realmente de *verse a sí mismo*, mirando hacia atrás, o dicho de otro modo: confrontando el *ayer* con el *hoy* de manera *directa*, interrumpiendo el continuum histórico. Esto puede parecer a la primera vista demasiado especulativo o casi místico, pero no lo es, y lo es además mucho menos que la ideología del “progreso como norma histórica”<sup>32</sup>.

Benjamin nos hace aprehender algo sumamente complejo del funcionamiento de la memoria en este aspecto de su texto *Sobre el concepto de historia*. Sabe que se necesita una confrontación de dos momentos históricos en uno solo, para poder realmente entender, para realmente poder activar la capacidad de la memoria. A esto se refiere, entre otras cosas, cuando dice: “entre las generaciones del pasado y la nuestra, está vigente un acuerdo de encuentro (Verabredung) secreto”<sup>33</sup> y cuando escribe: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como verdaderamente fue’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro”<sup>34</sup>.

32 *Ibid.* Tesis VIII.

33 *Ibid.* Tesis II.

34 *Ibid.* Tesis VI. Véase también en la Tesis V: “La imagen verdadera del pasado pasa de largo fugazmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que relumbra, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible”.

En el momento del peligro vemos las imágenes de los recuerdos no como algo pasado, como algo que está a distancia, separado por el tiempo de nosotros hoy, sino, lo vemos como algo presente *en este momento*. Nos confrontamos de manera inmediata con estas imágenes y nos vemos a nosotros mismos en ellas. Este es el único momento en el cual lo que llamamos memoria es realmente capaz de hacernos entender algo nuevo. En otros actos de ‘memoria’, no hacemos otra cosa que *usar* imágenes ya suavizadas y preparadas para fundamentar todo lo que de por sí estamos pensando e imaginándonos. Pero estos *no* son actos de memoria, sino una citación superficial y sin seriedad de imágenes que ya están domesticadas por el signo que les dimos en el contexto de nuestras explicaciones.

Habría que entrar de pleno en el problema de la conflictiva relación entre *imagen* y *signo* que existe en el pensamiento ilustrado, para poder explicar a fondo esta problemática<sup>35</sup>, lo que aquí no es posible. Pero es central tener presente que en la sociedad represiva, explotadora, es decir *no libre*, nuestras formas de percibir tampoco son libres y en última instancia están siempre guiadas por el prehistórico miedo de desaparecer, es decir, son guiadas por los impulsos de la autoconservación. Esto provoca que signo e imagen estén en un continuo conflicto, y la imagen, en el momento de ser absorbida por el signo, pierde por completo su fuerza y su verdad. De esto sabe Benjamin y también por esto busca la interrupción de estos procesos aparentemente *normales* de ver la historia. Sólo cuando la imagen histórica tiene su pleno derecho, puede tener un efecto iluminador sobre nuestra conciencia y sólo puede tener este derecho pleno, si se confronta el momento histórico *pasado* de manera *inmediata* con nosotros. Por esto, el ángel de la historia se ve a sí mismo cuando ve hacia atrás. *Él mismo* está ahí, en el pasado, o dicho de otra manera, el momento específico del pasado está presente frente a él mismo en el mismo momento.

En un comentario sobre la nueva película de Claude Lanzmann, *Sobibor, 14 de octubre 1943, 16 horas*, podemos ver cómo Lanzmann sabe de esto cuando realiza esta película:

Hay una secuencia imposible de olvidar en la cual Lanzmann utiliza un recurso sencillo para recrear el inimaginable terror del pasado. Por un largo momento, la cámara enfoca repetidamente a una enorme manada de gansos blancos que están graznando. Avanzan tambaleándose en círculo, estirando los cuellos, desconcertados, chocando con pánico unos con otros, sin saber a donde ir. Después de un rato, el significado se aclara. Para camuflar, ante los demás en el campo, los gritos de las mujeres aterrorizadas que eran conducidas a la cámara de gas, los nazis mantenían una manada de gansos que soltaban en momentos cruciales. Esta escena es el eco terrible de esos momentos<sup>36</sup>.

En *SHOAH*, Lanzmann hace regresar por un momento a un entrevistado a su antigua profesión de peluquero, sólo para entrevistarle en esta situación, mientras corta el pelo a un señor. Lanzmann le pregunta sobre los recuerdos de su estancia en un campo de exterminio

35 Véase sobre esto: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Tr. Juan José Sánchez. Madrid 1994: Ed. Trotta, capítulo: “Concepto de ilustración”, pp. 59-95.

36 Peter Lennon: “Ghosts of Sobibor”, en: *The Guardian*, viernes, 27 de julio de 2001. Original: “There is one unforgettable sequence in which Lanzmann uses a simple device to recreate the demented terror of the past. For a long moment, the camera pans repeatedly over a huge gaggle of squawking white geese. They stagger about raucously, necks stretching, bewildered, bumping against each other in panic, not knowing which way to go. After a while, the significance dawns. To camouflage the screams of the terrified women being led to the gas chamber from others in the camp, the Nazis kept a gaggle of geese which they set loose at crucial moments. This scene is the dreadful echo of those moments”.

nacionalsocialista. Le hace recordar y contar, cómo cortó el pelo de las mujeres, instantes antes de que entraran a la cámara de gas, a veces incluso dentro de la misma, antes de que cerraran las puertas. Le hace recordar esto, justo cuando repite el acto de cortar el pelo a un humano, y él cuenta cómo fue, cuando otro estilista a su lado tenía que cortar el pelo a mujeres muy cercanas y quiso morir con ellas. La escena es de las que más se nos grabaron en la mente, porque Lanzmann logró perfectamente interrumpir el continuum de la historia y confrontar un momento del pasado de manera inmediata, fuera del control de la interpretación de signos, con el sobreviviente hoy. Esta interrupción del continuum de la historia, abarca incluso al espectador, que pierde por un instante, aunque sea mínimo, la sensación del tiempo como homogéneo e infrenable, y se le abre un espacio para *ver* algo en el pasado como si fuera hoy, en este momento. O dicho de otro modo: ve de repente el sobreviviente en la cámara de gas, cortando el pelo a las mujeres instantes antes de cerrar las puertas, ve como él se ve ahí y ve de repente algo que nunca había logrado ver o percibir por otros métodos.

La memoria que tan fácilmente se deja corromper, en esta sociedad corrompida por su forma económica y social, encuentra una fisura en la máquina sin piedad que llamamos *tiempo*. Y en esta pequeñísima fisura, que sólo ven los que no cierran súbitamente los ojos ante el horror que se esconde en lo que llamamos nuestro *pasado*, se abre por instantes, instantes que son una eternidad, un espacio de libertad que permite a la memoria emerger lo que había estado hundido y condenado al olvido<sup>37</sup>.

### ***SOBRE LO SEGUNDO: EL ASPECTO ONTOLÓGICO***

a) El ángel de la historia no sólo *mira* hacia atrás, sino todo su *cuerpo* está orientado hacia atrás. Todo lo que menciona la novena tesis de Walter Benjamin sobre el ángel de la historia está atrás, del “adelante” no se habla. Lo único que sabemos del “adelante”, es que ahí va el ángel *en contra de su voluntad y sin poder controlarse*, empujado por una fuerza a la cual quisiera resistir sin lograrlo. Esta fuerza, tempestad o huracán, este *Sturm* como dice Benjamin, es lo que llamamos el progreso.

Pero ese *Sturm* del progreso no está orientado hacia el futuro, como se dice por lo regular, sino que viene del paraíso, nos está alejando continuamente de él. Es decir, el futuro *no existe*, sólo lo podemos *imaginar* como el potencial resultado del alejamiento del paraíso, de la incapacidad de detenernos. Pero *ontológica o materialmente*, el futuro es inexistente. Es únicamente el resultado *imaginativo* de nuestra fantasía y de nuestra incapacidad de ver con calma el presente. La idea del futuro es el resultado de la *negación* al presente que se vive plenamente, es el presente interrumpido. La fijación en la idea del futuro es a la vez la negación al derecho de las generaciones pasadas sobre nuestra *débil fuerza mesiánica*, porque la fijación en el futuro es inseparable del *olvido* del pasado. Justo en el momento

37 No solamente los crímenes de los nacionalsocialistas están condenados al olvido, sino también los actos de resistencia, sobre todo cuando fueron realizados por judíos. Los nacionalsocialistas hicieron todo lo posible para que no quedara ningún recuerdo de la insurrección exitosa en el campo de exterminio Sobibor el 14 de octubre de 1943 a las 16 horas, en la cual lograron escapar 300 personas. Por esto se supo sólo años después algo más de esta insurrección. Los poderosos siempre temen, no solamente el recuerdo de sus actos destructivos, sino también el recuerdo de la posibilidad de que personas mucho menos armadas y bajo el más estricto control posible puedan lograr rebelarse y matar a sus vigilantes.

Si el recuerdo de estos dos aspectos clave de toda la historia humana, estuviera más presente en nuestras mentes, la sociedad represiva y explotadora no encontraría siquiera tiempo para despedirse.

de no realizarse este derecho de las generaciones anteriores, se corta la banda que nos une con ellas y caemos en un abismo. A este abismo oscuro lo llamamos “futuro” en el momento de caerlos hacia él, así como pueblos de otros tiempos dieron nombres a los fenómenos naturales inexplicables, para superar el miedo que lo inexplicable provoca. El continuo intento de hablar sobre, planear e imaginar el futuro, no es entonces otra cosa que el intento de nombrar lo innombrable para someterlo a nuestra lógica, que a su vez es nuestra arma tan amada para superar el miedo hacia todo lo desconocido<sup>38</sup>.

Pero el futuro no es solamente innombrable por no ser *perceptible* o *entendible*, así como se explicó en la parte epistemológica, sino porque *no existe*. La infinidad de discusiones dentro del positivismo sobre el problema de la *falsificación* (Popper), vienen justamente de ahí. El positivismo que busca las verdades seguras sobre la realidad existente, cae por lo general en la trampa de pensar que puede hacer afirmaciones sobre el futuro, a partir de análisis hechos sobre el pasado. Pero a la vez, sus mejores representantes se dan cuenta que el futuro “todavía” (como dirían), no existe. Entonces, proyectan el momento de la verdad o falsedad de una teoría a uno posterior, con la construcción de la falsificación de una teoría. Esta construcción no es otra cosa que el fallido intento de hacer un brinco hacia el futuro, pero reinterpretado desde un otro hoy. Se quiere reconstruir el hoy como el “futuro del ayer”, y en esta construcción superar la contradicción más elemental del positivismo: su creencia ingenua en los *hechos*, que siempre tienen que ser *hechos comprobables*, comprobación que sólo puede ser realizada después que pasaron; y a la vez, su ímpetu incansable de dar conocimientos que hacen planeable el mundo existente, lo que deberá ser orientado hacia lo que llamamos *el futuro*.

Benjamin, quien quiere superar la debilidad teórica de la izquierda, que en gran parte se debe a la presencia relevante que tiene el pensamiento positivista en ella, detecta con mucha claridad que sólo criticando el concepto ingenuo del *futuro* y con esto, el concepto ingenuo del *tiempo* como vacío, lineal y homogéneo, puede hacer caer el edificio teórico del positivismo que tanto impresiona a los que no ven el suelo blando de la fe en el dios cronos sobre el cual está construido.

b) Pero que: qué es la fe en el dios cronos?

En el pasaje que probablemente es el más radical de todo este texto, Benjamin escribe: “La idea de un progreso del género humano en la historia, es inseparable de la representación de su movimiento [Fortgang] como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico que avanza, debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general”<sup>39</sup>.

No es casual que muchos de los intérpretes de Benjamin, dejan a un lado en sus comentarios sobre el texto, este pasaje, sin el cual la radicalidad de las tesis sobre el concepto de historia no se puede percibir ni lejanamente. Esta radicalidad rebasa por mucho la alcanzada en la teoría social y filosofía contemporánea, tanto, que parece una locura intentar tomarla o por lo menos defenderla<sup>40</sup>. Como ya expusimos en las notas preliminares, la teo-

38 Véase también: Horkheimer y Adorno: *Dialéctica de la ilustración*, ed. cit., capítulo “Concepto de ilustración.”

39 Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit., Tesis XIII.

40 Véase nota preliminar.

ría social y la filosofía, nunca llegaron a retomar lo establecido por la teoría de la relatividad de Einstein. Nunca se entendió en estos ámbitos de la ciencia, que también el tiempo al igual que la energía, la masa y la extensión física (distancia), no son, como se pensaba antes de la teoría de la relatividad, absoluto, sino dependen cada uno de los otros factores. Para la teoría social y la filosofía, el aprendizaje debería ser que el concepción del tiempo como algo absoluto, como punto seguro de referencia, es la respuesta *ideológica* de una sociedad que es caótica, llena de contradicciones antagónicas y estructuras profundamente irracionales. Mientras la sociedad en sí no pueda dar la seguridad necesaria a sus miembros de ser una forma que les ayude a vivir en vez de dificultarlo, esta sociedad necesitará establecer estructuras *fuera* de ella, supuestamente dadas por las leyes naturales, que reemplacen la organización racional que la misma sociedad burguesa no es capaz de ofrecer a sus miembros<sup>41</sup>. Es básicamente el *tiempo* el que sirve como medidor entre los humanos para hacer equiparables sus productos, que desde un principio son inequiparables. El hecho de que este factor, que se declara objetivo y absoluto precisamente por ser una categoría absoluta en las ciencias naturales, se quede intacto a pesar de ser superado como tal en la las ciencias naturales, expresa con toda claridad su carácter de *construcción ideológica*.

Pero el pensamiento positivista, tan presente en las interpretaciones socialdemócratas y estalinistas del marxismo en la época de Walter Benjamin, no puede retomar los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales, no a pesar, sino justamente por su fijación en el método de ellas. Su relación con las ciencias naturales es por definición una relación *dogmática* y no crítica, así que ni siquiera le interesan los nuevos descubrimientos, porque más que dar las seguridades que los pensadores dogmáticos siempre buscan, provocan dudas, que son el escenario de horror para ellos.

Walter Benjamin se percata con gran claridad de esta contradicción básica en las teorías e ideologías dominantes desde su tiempo hasta hoy. Su crítica al concepto dominante de tiempo puede aparecer mística, ideológica o sumamente teológica. De cierta manera la teología le ayuda a superar las concepciones dogmáticas de la ideología positivista dominante, pero lo que busca es un concepto estrictamente materialista de tiempo, uno que no cae en el error de declarar una de las *necesidades* de la forma de reproducción capitalista como un hecho objetivamente existente, tal como lo hace el positivismo.

Es decir, el ángel de la historia está orientado hacia atrás, porque es la única orientación posible en términos ontológicos. El *adelante* como algo existente en dirección hacia *el futuro*, que con el supuestamente indetenible paso del tiempo se alcanzará pronto, no tiene ninguna manera racional de ser concebido. En este sentido, el *adelante* no existe, es la nada, que en cada momento es declarado existente por las necesidades de la forma de reproducción capitalista, por la dinámica de la autoconservación, que en esta sociedad es totalita-

41 Véase al respecto Hegel, el filósofo burgués *mas avanzado* en su filosofía del derecho, donde parte de la idea de que la sociedad burguesa *en sí*, es incapaz de organizarse a sí misma racionalmente. Hegel trata de resolver este problema con la construcción del *Estado*, pero al final se queda con el problema sobre qué fundarlo, ya que si se basa democráticamente en la sociedad, está afectado de nuevo por la irracionalidad de esta. Al final de cuentas también Hegel, quién siempre quiere poner la razón encima de todo, traiciona sus principios más profundos y pone por encima del anhelo humano de auto organizarse en una sociedad burguesa, la naturaleza: el príncipe tendrá la última palabra en las decisiones del Estado y es la naturaleza quien lo elije: por ser el primigenio.

ria<sup>42</sup>. Dicho en otras palabras: el ángel de la historia está orientado hacia atrás, porque hacia el “adelante” sólo se pueden orientar los creyentes en el dios cronos, así como sólo los creyentes en ciertos dioses pueden orientar su vida hacia su fe en una futura entrada al cielo.

Paradójicamente, es justamente la teología la que ayuda a Walter Benjamin a superar la creencia positivista en el dios cronos y con esto fundar una teoría radicalmente materialista. Al final es la teología la que Walter Benjamin pone a su servicio, para superar los restos teológicos en las versiones positivistas del marxismo socialdemócrata y estalinista, es decir, para superar el marxismo dogmático. En última instancia, es la vieja creencia en la salvación dentro de un espacio fuera del tiempo y fuera del mundo, la que está presente en el progresismo y en la creencia fanática en el dios cronos. El *mesianismo* de Benjamin no es otra cosa que el intento de dejar atrás de una vez por todas los restos del *mesianismo* en el pensamiento que se auto concibe como ilustrado. Así como Horkheimer y Adorno tratan de salvar el proyecto de la ilustración precisamente por la vía de su crítica radical, Walter Benjamin intenta superar definitivamente los restos mitológicos y teológicos en el pensamiento ilustrado (en su forma del positivismo), por la vía de poner a su servicio una última vez, pero esta vez conscientemente, la teología<sup>43</sup>.

Horkheimer y Adorno plantean en los *Elementos del antisemitismo*<sup>44</sup> que el acto de conocimiento contiene siempre un elemento de proyección, que al ser negado al estilo positivista, refuerza sus efectos por hacerse incontrolable. Ellos distinguen entonces entre *proyección bajo control*, la proyección controlada por la razón consciente de que necesita la proyección para poder aprehender el mundo, y *proyección falsa*, que es la proyección negada y por esto, imposible de ser controlada. De una manera parecida se puede distinguir entre elementos teológicos controlados, porque la teoría es consciente de la ayuda que necesita de ellos, y elementos teológicos falsos, que son aquellos que son negados por la teoría y por lo mismo sus efectos irracionales se multiplican y se salen de todo control racional. El primer caso sería el de Benjamin, y el segundo el del marxismo socialdemócrata y de las otras versiones del positivismo.

c) La orientación hacia atrás del ángel de la historia, implica también que el ángel avanza sin poder controlar adecuadamente sus pasos, avanza ciegamente, e incluso en contra de su voluntad. “El ángel quisiera detenerse... Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas”<sup>45</sup>. El movimiento que

42 La dinámica de la auto conservación es totalitaria en nuestra sociedad, porque es sostenida *políticamente* por las clases reinantes a pesar de las posibilidades técnicas y económicas (en el sentido enfático) de superar su lógica como dominante.

43 Es obvio que en ningún sentido estamos de acuerdo con las múltiples interpretaciones que reducen la relación altamente dialéctica entre el materialismo histórico y la teología en este texto de Benjamin, a una simple mixtura aguada de los dos extremos de la contradicción. Pero, así como en Marx, la confrontación dialéctica del materialismo tradicional mecanicista con el idealismo lleva a una nueva forma de materialismo –el materialismo histórico, así la confrontación de este último con la teología, lleva a una nueva forma del materialismo histórico, que todavía no tiene nombre.

44 Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max: “Elementos del Antisemitismo”, capítulo de su libro: *Dialéctica de la ilustración*, ed. cit. pp. 213-250. El tema de la proyección está tratado en la Tesis VI de este texto (pp. 230-243). Horkheimer y Adorno distinguen entre “proyección bajo control y su degeneración en falsa proyección” (p. 232).

45 Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit. tesis IX.

realiza el ángel es entonces un movimiento enajenado, uno que realiza sin poderlo controlar. Así es la situación del mundo actual en su condición provocada por la forma de producción capitalista: avanzamos indeteniblemente, no solamente por el progreso tecnológico, sino también por la necesidad aparentemente eterna de *luchar* por la sobrevivencia. Es decir, no solamente no podemos ver hacia adonde nos dirigimos, sino en el momento mismo, nuestro actuar es un actuar torpe, en cada instante podemos caerlos. El no poder ver a donde vamos implica también el no poder controlar nuestro cuerpo. Así como el ángel no puede cerrar sus alas para poderse detener y hacer los movimientos que quisiera hacer, así somos nosotros en esta sociedad: fuerzas exteriores nos impiden movernos como quisiéramos, trabajamos cada vez más, pero sin decidir qué producimos, cómo usarlo y quién lo puede consumir. Corremos con la corriente, pero no así como pensaba la socialdemocracia, que el avanzar automático de la historia nos acerca cada vez más hacia el socialismo y el puro hecho de levantar los pies, es decir, de trabajar, nos acerca a la sociedad sin clases<sup>46</sup>. Más bien, es al revés: lo que llamamos progreso, es justamente uno de los factores que nos impiden controlar nuestros pasos, nuestro cuerpo, entendido no solo como el cuerpo individual sino también como el colectivo, es decir la sociedad. Es el progreso técnico el que nos ‘ayuda’ a avanzar sin saber adonde y sin poder controlar los pasos.

Esto es justamente a lo qué se refiere Marx en su famoso texto sobre el fetichismo de la mercancía y su secreto en el primero tomo de *El Capital*, y que Georg Lukács y el marxismo occidental en general retoman en el concepto de ideología como *consciencia necesariamente falsa*. Por el puro hecho de actuar, de hacer algo, de caminar en la imagen del ángel de la historia, pensamos que somos activos y pensamos que esta actividad nos constituye como seres libres e independientes. Por esto podemos festejar, a veces tan frenéticamente, la forma de reproducción capitalista. A la vez, y esto es el punto clave del secreto de la estabilidad ideológica de la formación social reinante, sabemos, intuimos, percibimos que es todo lo contrario a la verdad social e histórica: nuestros pasos son pasos definidos por dinámicas ajenas a nuestra voluntad, nuestro avanzar en lo tecnológico y productivo es bajo las condiciones existentes un retroceder en lo social, en el sentido de que con cada nuevo producto que hicimos, dimos un arma más a las manos de nuestros explotadores y opresores. O dicho en las palabras de Karl Marx: con cada nuevo producto aumentamos el capital en las manos de los dueños de los medios de producción y aportamos algo a que se abra cada vez más el abismo entre los que venden su fuerza de trabajo como su única propiedad y los que acumulan más y más medios de producción.

Es esta contradicción entre *avanzar* y *retroceder*, como procesos simultáneos, la que se expresa de una manera singular en la imagen del ángel de la historia. Avanza, pero mirando hacia atrás y contra su voluntad, ya que quisiera detenerse. Es decir, desde la perspectiva del lugar en el cual hubiera querido detenerse, se aleja, retrocede.

Entonces, el ángel de la historia que camina de espaldas, es la sociedad burguesa con su formación de producción capitalista: con cada paso del avance del *progreso* tecnológico, industrial y organizativo (en el sentido de una organización fuera del control de la socie-

46 “No hay nada que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión según la cual ella nada a favor de la corriente. El desarrollo técnico era el declive de la corriente con la que creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo en las fábricas, que sería propio de la marcha del progreso técnico, constituye de por sí una acción política. Bajo una figura secularizada, la antigua moral protestante del trabajo celebraba su resurrección entre los obreros alemanes” (Ibid. Tesis XI).

dad, solamente en manos de algunos, es decir una organización *instrumental*), se aleja de sus viejas promesas de *liberté, égalité, fraternité*. Con cada paso cimienta más y más profundamente las estructuras de explotación, represión y control generalizado.

d) Pero: ¿Por qué el huracán sopla desde el paraíso?

“Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso*”<sup>47</sup>.

El huracán sopla del paraíso, porque nos aleja de él, como decimos en las interpretaciones anteriores. Pero a la vez esta imagen incluye otro aspecto, igualmente importante. Este otro aspecto abre de nuevo el campo de tensión que existe en el pensamiento dialéctico de Benjamin, educado en Marx. Este huracán, este viento que llamamos progreso, sopla del paraíso no sólo porque de esta dirección tiene que llegar para podernos alejar de este paraíso, sino también porque es una fuerza *del* paraíso mismo, que surge en él, tiene su origen en él. La exclusión del paraíso no era el *resultado* del acto de comer la fruta de la sabiduría, sino los dos eran uno y el mismo hecho. O dicho de otra manera: la exclusión del paraíso era el resultado del acto de comer la fruta del conocimiento y al mismo momento y en el mismo sentido, el deseo y la necesidad de comer esta fruta era el resultado de ser excluido del paraíso. El progreso tecnológico es desde el primero momento contradictorio: razón de nuestra infelicidad así como expresión y método principal de nuestros intentos por superarla.

Sería una interpretación sumamente limitada de Walter Benjamin el no ver esta contradicción. Benjamin no es simple y sencillamente un crítico del progreso tecnológico, sino es un crítico del progreso tecnológico *en las condiciones existentes*, es decir hoy en día, en las condiciones de la forma de reproducción capitalista. En este punto, su posición es también fundada en Marx, pero de nuevo con el intento de radicalizarlo y de superar los momentos en los cuales Marx cae de repente en simplismos históricos<sup>48</sup>. En el capítulo sobre *maquinaria y gran industria* del primer tomo de *El Capital*, Marx no se cansa en hacer la distinción entre la *maquinaria en sí* y la *maquinaria aplicada de manera capitalista*<sup>49</sup>. En su texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*<sup>50</sup> Benjamin retoma este motivo y lo aplica a las nuevas técnicas artísticas de su época, sobre todo el cine. Este ensayo, está escrito en la misma fase que el texto *sobre el concepto de historia*, es decir en la fase marxista de Walter Benjamin. El espíritu del texto está muy claro, Benjamin trata de

47 *Ibid.* Tesis IX.

48 Así como ciertas frases del *Manifiesto del partido comunista* que se suelen citar en este contexto, en donde Marx y Engels hablan de la *inevitable* victoria del proletariado.

49 Karl Marx, *Das Kapital*, tomo I, Berlin/DDR: Dietz, 1968 (Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, tomo 23) capítulo 13: “Maschinerie und große Industrie”, sobre todo el subcapítulo 6: “Die Kompensationstheorie bezüglich der durch Maschinerie verdrängten Arbeiter”, pp. 461-470.

50 Walter Benjamin: “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica.” En: *Walter Benjamin: Dis-cursos interrumpidos I*, Trad. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus, 1973, pp. 17-60.

Véase también el texto *El autor como productor* de Benjamin, en el cual expone que el autor tiene que estar siempre a la altura de su tiempo, en el sentido de estar a la altura de las técnicas literarias existentes, y a la vez tiene que ser *productor*, no sólo de textos, sino de nuevas fuerzas productivas en la literatura, es decir de nuevas técnicas literarias. (Walter Benjamin, “El autor como productor.” En: *Walter Benjamin: Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*. Trad. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus, 1998, pp. 115-134).



salvar el cine de sus críticos conservadores y también de sus críticos de izquierda, subrayando la capacidad técnica del cine de aplicar los últimos inventos, es decir de no cerrarse al progreso de las fuerzas productivas, pero a la vez está claramente consciente, que estas nuevas posibilidades no se pueden aplicar de manera adecuada bajo las condiciones existentes de la forma económica capitalista.

Si se olvida esta dialéctica del progreso tecnológico, que a su vez es parte de lo que Horkheimer y Adorno conciben como la *dialéctica de la ilustración*, no se puede captar en última instancia nada de la radicalidad del pensamiento de Benjamin. El huracán del progreso *viene del paraíso*, tiene su origen ahí, es en sí algo con ciertas fuerzas paradisiacas, y a la vez es lo que nos aleja del paraíso, lo que nos impide, por lo menos en las relaciones dominantes, actuar libremente y detenernos ahí donde sería necesario.

La inseguridad que provoca esta frase sobre el origen del huracán en el texto de Benjamin, viene de la contradicción inherente a esta imagen. El huracán impide al ángel de la historia ayudar a los destrozados, lo arrastra, pero viene del paraíso. Las explicaciones que dimos al inicio de la parte ontológica, solamente son correctas si se entienden en el contexto de esta última, que es su contraparte. La fuerza de este viento *no* es el progreso como lo entendió ingenuamente la socialdemocracia –y también el estalinismo. Pero tampoco es la mera fuerza destructiva, que nos aleja del paraíso perdido al que sólo habría que regresar, renegando a las liberaciones que –a pesar de todo– ha logrado la humanidad, así como lo dirían ciertos conservadores y por supuesto todos los grupos de los más diversos fanatismos nacionalistas, racistas y religiosos que tanto auge tienen hoy en día.

La fuerza ideológica del nacionalsocialismo era justamente la de jugar con esta contradicción y moverse con agilidad en ella. Por esto, la mera fijación al aspecto reaccionario de la extrema derecha, como lo hizo y hace hasta hoy la socialdemocracia, no ayuda nada a entenderlo. A la vez hay que ver, y en esto insiste mucho Benjamin en los aspectos políticos del texto *Sobre el concepto de historia*, la cara *modernizadora*, orientada hacia el progreso tecnológico y organizativo que el nacionalsocialismo tenía, y movimientos contemporáneos que tienen tendencias parecidas<sup>51</sup>.

51 El nacionalsocialismo tiene una doble cara: ideológicamente se presenta como el movimiento de regreso a lo perdido por la 'modernización desde afuera', lo que coincide con su lema de 'Blut und Boden' ['sangre y territorio']. Se presenta como la fuerza política y social que frena todo lo que intenta modernizar en lo cultural, social y político a Alemania. Al mismo tiempo es la fuerza política que posibilita, con sus métodos autoritarios una aceleración de los procesos de modernización económica como nunca antes y nunca después se había logrado en Alemania. La predominancia por ejemplo de la industria química alemana en grandes partes del mundo, está basada en la monopolización llevada a cabo con toda la violencia que se consideraba necesaria. Franz Neumann, uno de los autores más relevantes de la Escuela de Frankfurt, analiza en su libro *Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacional Socialismo* (Tr. de Vicente Herrero y Javier Marquéz. México, D.F. 1943: Fondo de Cultura Económica, 583 pp. Reimpresión: 1983) la estructura del sistema nacionalsocialista y detecta que está construido sobre cuatro pilares que tienen casi completa autonomía en sus respectivos ámbitos: el ejército, la economía, el partido nacionalsocialista y el aparato burocrático estatal. El 'Führer' sólo intervino cuando los cuatro grupos chocaban abiertamente, lo que casi nunca sucedió. Esta estructura le permite al nacionalsocialismo organizarse en la descrita contradicción sin mayores problemas. Sería entonces sumamente simplificador, ver únicamente la parte de la ideología retrógrada del nazismo, sin ver que en la esfera de la razón instrumental era altamente *progresista* o *modernizadora*. En este sentido el nacionalsocialismo no solamente era *aun* posible, como se dice dentro de la lógica que Benjamin critica, sino incluso no hubiera sido posible en tiempos anteriores.

### **SOBRE LO TERCERO: EL ASPECTO POLÍTICO**

a) El ángel de la historia mira hacia atrás, porque la auténtica acción revolucionaria es así: no espera el momento en el cual ‘las condiciones objetivas están dadas’ para tener este o el otro efecto, no espera hasta que haya el público (llamado ‘base de masas’) que garantice el aplauso frenético, no espera hasta que haya la seguridad de entrar en los anales de la historia posterior como héroes y además como *héroe ganador*. La acción revolucionaria es más bien, la que siempre tiene su momento, la que no quiere asegurarse un lugar en el mundo futuro, sea por su éxito, sea por las futuras generaciones que estarán agradecidas hasta en la quinta de ellas. La acción revolucionaria, tal como ha sido hasta hoy, y como la concibe Benjamin, es una interrupción del tiempo vacío que avanza ciega y homogéneamente. En este avanzar ciego y homogéneo, no hay *ningún* momento preestablecido para la revolución, no hay un lugar en el teatro de la historia con una placa que diga: *apartado para la revolución*. La revolución no es un paso más en este avanzar aparentemente automático del tiempo, sino es algo fuera de esta normalidad totalitaria que es el tiempo en su concepción hoy en día dominante. Las revoluciones no son la *consecuencia lógica* de momentos o fases históricas anteriores, que sólo se distinguen por su contenido, sino se distinguen también radicalmente por su forma: las revoluciones se salen de la lógica del tiempo lineal, homogéneo y orientado hacia el futuro. Son los *no momentos* de la historia, son aquellos que no caben en la *lógica histórica* y que la interrumpen.

Pero las revoluciones no están por esto fuera de la historia, sólo están fuera de su lógica orientada hacia el futuro, fuera de su avanzar *a pesar de todo*, con la fijación en la imposibilidad de no avanzar, es decir de salirse de todo y cuestionar radicalmente todo. Las revoluciones son el momento, en el cual algunos humanos deciden no dejarse impresionar por la supuesta imposibilidad de parar aquella maquinaria gigantesca de la cual todos formamos parte –queramos o no. Son el momento en el cual podríamos recordar instantáneamente la libertad humana, perdida en el tiempo que avanza como un reloj suizo y nunca nos deja ver, ni pensar, ni dudar ni un momento, porque *the show must go on*.

Entonces, la relación que tienen las revoluciones con la historia, es necesariamente una relación con el pasado. Al salirse de la lógica de la fijación hacia el futuro, no les queda otra opción que orientarse hacia el pasado, y a la vez, restauran la posibilidad de detenerse, de no dejarse llevar por los “Sachzwänge” (“necesidades objetivas”), de no creer el mito de la imposibilidad de detenerse aunque sea un momento, de no caer en la trampa eterna de la supuesta necesidad de tantos ‘puntos finales’ que los poderosos exigen, para hacernos olvidar los muertos, los heridos, los humillados y los responsables de todo esto.

Por esto el ángel de la historia mira hacia atrás: es la revolución que *sólo puede* relacionarse con el pasado y que a la vez retomó la libertad de detenerse y dar la mano a los oprimidos, a los muertos, a los olvidados de todos los tiempos.

b) Pero: ¿qué es una revolución? Las revoluciones no sólo son aquellos acontecimientos que después se registran en la historia como tales porque de una o otra manera lograron imponer algo y construir un nuevo sistema social. Las revoluciones, o los actos revolucionarios, son cualquier intento logrado de interrumpir la maquinaria que funciona aparentemente

de manera indetenible con el ritmo sin piedad de los relojes. Por esto Benjamin habla también de “una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido”<sup>52</sup>.

La idea ‘grande’ de las revoluciones, tiende a alejarnos del real entendimiento de las revoluciones, se idealizan posteriormente solamente aquellas que lograron imponerse y se reconstruye después este éxito como algo dado desde su principio. Esto tiene un doble efecto: por un lado, que esta idea mitificada de las revoluciones nos aleje de la posibilidad de hacer nosotros mismos una, ya que no podemos imaginarnos, que justamente somos nosotros a quienes nos ‘toca’ hacer uno de estos grandes acontecimientos que cambian supuestamente el mundo para siempre. Intuimos que nuestra *fuerza mesianica*, como dice Benjamin es *débil*, y como se nos enseñó, con la idea mitificada de las revoluciones, que sus actores eran unos héroes con una muy grande fuerza mesiánica, entonces no nos vemos capaces de competir con ellos. Por otro lado, la mistificación de las revoluciones niega sus aspectos oscuros, criticables, y los absolutiza a la vez como algo insuperable. ¿Si los grandes revolucionarios de antes no podían realizar estas revoluciones ejemplares sin actos que hasta hoy nos congelan la sangre en las venas; entonces, ¿de qué manera nosotros, que supuestamente somos mucho menos predestinados a ser revolucionarios, podríamos atrevernos a criticarlos o incluso imaginarnos, hacer una revolución distinta, no tan repugnante?”<sup>53</sup>.

Un acto revolucionario sería entonces aquel que logra interrumpir, aunque sea por un instante, el *continuum* de la historia, parar un momento el tiempo, el avanzar de las cosas que se nos presentan como independientes de nosotros. O dicho en el lenguaje de Marx en sus momentos de más fuerza crítica: los actos revolucionarios serían entonces aquellos que logren diluir instantáneamente el fetichismo de nuestros productos que se nos presentan como fuerzas ajenas a nosotros. La mirada hacia atrás del ángel de la historia es entonces a la vez una mirada tímida, dirigida hacia abajo, hacia lo pequeño, casi invisible, porque sólo así reconoce aquellos actos revolucionarios que desde la perspectiva actual son pequeños y más cerca del suelo que del cielo.

c) En referencia al Marx en sus momentos de un ingenuo optimismo histórico, así como lo conocemos por ejemplo del *Manifiesto*, Benjamin anota en uno de sus esbozos relacionado con las tesis sobre el concepto de historia: “Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia mundial. Pero tal vez esto es completamente distinto. Tal vez las revoluciones son el momento en el cual el género humano, que viaja en este tren, acciona el freno de emergencia”<sup>54</sup>.

Para entender esta frase en su verdadero sentido y peso hay que ver los años en los cuales Benjamin escribió este texto y también los años que siguieron inmediatamente después, así como todo este texto de Walter Benjamin no se puede entender ni remotamente, si

52 Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit. Tesis XVII.

53 Sobre la distinción entre *mito* y *concepto* de revolución véase también: Bolívar Echeverría, “Postmodernismo y cinismo”. En: Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, D.F.: UNAM y *El Equilibrista*, 1995, pp. 39-54.

54 Walter Benjamin, “Anmerkungen zu den Thesen über den Begriff der Geschichte”, en: *Gesammelte Schriften*, ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, tomo I.3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 1232. Trad. Aquí de S.G. Original: “Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse”.

no se conoce la historia del nazismo y del fascismo y menos aún si no se conoce la historia de la destrucción de los judíos europeos<sup>55</sup>.

La imagen del freno de emergencia que debiera detener el tren, es más que una imagen que el filósofo usa para hacer entender sus ideas al público interesado. *Es la realidad misma*. Cuando el autor de estas líneas comentó la frase de Benjamin arriba citadas a Claude Lanzmann, quien ha realizado la mejor película de todos los tiempos, la mejor película sobre la destrucción de los judíos europeos y quién no solamente ha estudiado, sino hablado con una parte importante de sus pocos testigos oculares directos sobrevivientes, Lanzmann contestó espontáneamente en el sentido de que esto se refiere a la Shoah<sup>56</sup>. El freno de emergencia que el acto revolucionario podría accionar, sería entonces, según la interpretación de este intelectual, quien con su película SHOAH ha creado una obra artística que se acerca de una manera increíble a la concepción filosófica expresada en el texto a discutir de Benjamin, no cualquier freno de emergencia en cualquier tren, sino más bien, el freno de emergencia en un tren que se dirigía a Auschwitz, Sobibor, Treblinka u otro de los campos de exterminio nacionalsocialistas.

Pero estos trenes no tenían freno de emergencia. Avanzaron *puntualmente*<sup>57</sup> hacia su destino. La destrucción de los judíos europeos no se salió del horario de la historia, sino fue justamente el resultado de nuestra incapacidad de interrumpirlo:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el >estado de excepción< en que ahora vivimos, es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos, debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica<sup>58</sup>.

Si alguien hubiese logrado detener los trenes a Auschwitz, Treblinka, Sobibor, su acto hubiera sido revolucionario. Tal vez parar un solo tren lleno de gente en el camino al exterminio inmediato, hubiera sido más revolucionario que los actos de Robespierre y Danton juntos. Probablemente pocos hablarían hoy de este acto, pero esto no cambia nada del asunto. En su nueva película "Sobibor, 14 de octubre de 1943, 16 horas", Claude Lanzmann hace recordar justamente un acto de esta índole, del cual muy pocos saben y menos aún hablan: la insurrección en el campo de exterminio nacionalsocialista Sobibor el día

55 Benjamin insiste también en la necesidad de conocer la historia posterior, para poder entender un acontecimiento histórico (y cada texto es también una forma muy específica de un acontecimiento): "Fustel de Coulanges le recomienda al historiador que quiera revivir una época, que se quite de la cabeza todo lo que sabe del curso ulterior de la historia. Mejor no se podría identificar al procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico" (Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit. Tesis VII).

56 Conversación del autor con Claude Lanzmann, Frankfurt/Main, 14 de enero 2002.

57 No es casual que el público en todos los países donde hasta ahora se proyectó la película se *ríe* cuando Yehuda Lerner, el testigo y actor de la insurrección, cuenta que el plan de la rebelión se basó en gran medida sobre la *puntualidad* de los guardias alemanes en el campo de exterminio Sobibor. Mientras que en las dos proyecciones que la película tenía hasta ahora en Alemania, nadie se reía durante este pasaje. No es solamente por una tal vez más grande distancia personal hacia los guardias alemanes, sino también, porque hay una mayor distancia hacia la ideología de la puntualidad, que en Alemania tiene su bastión más fuerte. Esta ideología expresa a su vez el grado de ingenuidad que existe en la vida cotidiana, donde hay una confianza ilimitada en el avanzar del tiempo y en la *bondad y verdad* que este avanzar implica según el dominante ethos realista.

58 Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit. Tesis VIII (completa).

catorce de octubre de mil novecientos cuarenta y tres que comenzó a las dieciséis horas. Poco después de esta insurrección, este campo fue cerrado por los nacionalsocialistas para borrar toda memoria de que los presos judíos lograron interrumpir esta maquinaria de la muerte. Entonces, la insurrección logró, además de salvar la vida a unas sesenta personas destinadas por los nacionalsocialistas a la muerte, detener el funcionamiento de *este* campo de exterminio de manera definitiva.

Por esto el ángel de la historia mira hacia atrás, porque estos actos revolucionarios son dirigidos a *parar la maquinaria*, detener el tiempo, interrumpir el progreso que en su ceguera y vaciedad es el aliado ‘natural’ de los opresores y genocidas.

d) Pero estos actos revolucionarios no son para festejarlos. El ángel de la historia no puede levantar su mirada, que tiene dirigida hacia los muertos, y voltearse con un gesto de heroísmo y acto festivo hacia el sol que se levanta. Estos actos revolucionarios no son para festejarse, no solamente por lo obvio de su *debilidad*, ya que sólo lograron detener una pequeña parte de la maquinaria, lejos de pararla en su totalidad, sino también, porque son actos revolucionarios *negativos*. Su único fin es, parar el tren que va directo a la muerte. Pero no arrancan nuevos trenes a lugares llenos de felicidad.

Cuando Walter Benjamin habla de la necesidad de “cepillar la historia a contrapelo”<sup>59</sup>, se refiere también a esto: para entender el concepto de revolución que él introduce, hay que cepillar también la historia de las revoluciones a contrapelo. El que sólo ve las revoluciones a partir de las grandes batallas ganadas, no entiende en este falso heroísmo nada de la verdadera historia de las rebeliones y actos revolucionarios. Es probablemente justo esta falsa concepción heroizante de las revoluciones, la que nos aleja hoy tanto de su *posibilidad, necesidad y realidad*.

La mirada hacia atrás, angustiada y llena de tristeza del ángel de la historia, es entonces a la vez fuente de esperanza: si incluso el *ángel* de la historia no tiene los ojos llenos de seguridad de vencer, de avanzar firmemente, entonces, ¿porque nosotros vamos a pedir tanta seguridad, tantas *condiciones objetivas dadas* para atrevernos a interrumpir el continuum? El antihéroe de Brecht que hace posible el entendimiento de que nosotros mismos podríamos también hacer algo aquí abajo, está presente en el ángel de la historia, que está orientado hacia atrás<sup>60</sup>.

e) Si Benjamin habla entonces, de “una débil fuerza mesiánica”<sup>61</sup>, no solamente retoma ciertos momentos de la teología, sino critica a la vez las fantasías de omnipotencia que acompañan por lo regular la afirmación de que *ahora, todavía no* es el momento para demostrar al mundo lo que *desde un principio* podríamos hacer con él. La arrogancia, la incapacidad de ver los propios límites, está inseparablemente vinculada con la subestimación de la propia capacidad de intervención histórica. ‘Seríamos aquellos que liberan el mundo de una vez para todas de todos sus males, si sólo el progreso, el curso automático de la historia nos llevara al momento correcto, si sólo las condiciones objetivas estuvieran dadas’, esto es el lema de aquellos políticos que unen en una sola persona, en un sólo movimiento “la fe ciega... en el progreso, la confianza en su >base de masas<” con “su servil inserción

59 *Ibid.* Tesis VII.

60 Sólo en este sentido la frase ‘Cuando está más oscuro amanece’, tiene sentido.

61 *Ibid.* Tesis II.

en un aparato incontrolable”<sup>62</sup>. Y por esto, los políticos de la llamada izquierda reformista tienen que mandar a reprimir de vez en vez los movimientos de rebelión espontáneos que no pueden controlar. Piensan que éstos interrumpen su avanzar hacia el momento glorioso, que no entienden que hay que *marchar por las instituciones* para un día –un día– levantarse, demostrar su fuerza siempre escondida con “su servil inserción en un aparato incontrolable”, para salvar el mundo de tal manera que hasta el Mesías de las tradiciones religiosas se quedaría pálido de envidia.

Pero la fuerza mesiánica que tenemos, cada generación, cada uno y cada una, es esto: *débil*. Es pequeña, tal vez igual de fea que el enano que tiene que esconderse que Benjamin menciona en la primera tesis, pero: es el secreto de cada acción, aunque sea la más *pequeña*, que se realiza en la historia contra la opresión, la explotación, la exclusión, la persecución y el olvido de sus víctimas.

El mesianismo de Benjamin está orientado hacia atrás por esto: para distinguirse del mesianismo arrogante y lleno de miedo a la vez, de los auto declarados salvadores *potenciales* del mundo. Benjamin sabe muy bien que los muertos no van a revivir por una política distinta o por el recuerdo que les brindemos. Pero sabe que su muerte no es definitiva, es decir, no es un proceso ya acabado: “Tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”<sup>63</sup>. Los nuevos vencedores, que muchas veces se auto declaran los redentores de los muertos anteriores, hacen morir de nuevo a los muertos al burlarse de sus esperanzas no cumplidas, de sus intentos fallidos de interrumpir el curso ciego de la historia. En el mismo momento en que estos políticos organizan el olvido de los muertos, que a su vez es el olvido de sus esperanzas que hoy tampoco se están cumpliendo, declaran que pronto todo será mejor y que todas nuestras fuerzas deben ser orientadas hacia adelante, para cuando venga el momento (si viene) estar preparados, y en un sólo acto, superar todo lo anterior.

Nuestra fuerza mesianica es *débil*, porque lo que en el mejor de los casos podremos lograr: la sociedad sin clases, como dice Benjamin citando a Marx, no es la solución gloriosa y definitiva de todo el sufrimiento y la garantía para todas las generaciones futuras de una mejor vida. No, la sociedad sin clases no es otra cosa que el momento en que logremos *interrumpir el progreso de la historia*<sup>64</sup>. En comparación con las promesas de los políticos de la izquierda reformista de la época de Benjamin, es algo realmente pequeño. Pero en comparación con lo que ellos hicieron realmente y considerando lo que significó el nacionalsocialismo y el fascismo para la humanidad, hubiera sido algo infinitamente grande.

f) Orientarse hacia atrás, también podría entenderse como la apología del tradicionalismo. Pero lo que propone Benjamin, que también está presente en la imagen del ángel de la historia que mira hacia atrás, es “el intento de arrancar la tradición de manos del confor-

62 Véase: “la fe ciega de esos políticos en el progreso, la confianza en su >base de masas< y, por último, su servil inserción en un aparato incontrolable no han sido más que tres aspectos de la misma cosa” *Ibid.* Tesis X).

63 *Ibid.* Tesis VI.

64 Véase: “La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción, tantas veces fallida y por fin llevada a efecto”. (Nota para una ‘Tesis XVIIa’, traducida por Bolívar Echeverría en este volumen, original: Walter Benjamin, *Anmerkungen zu den Thesen über den Begriff der Geschichte*, ed. cit. p. 1231: “Die klassenlose Gesellschaft ist nicht das Endziel des Fortschritts in der Geschichte, sondern dessen oft mißglückte, endlich bewerkstelligte Unterbrechung”).

mismo, que está siempre a punto de someterla”<sup>65</sup>. No sólo se trata de la “tradición de los oprimidos”<sup>66</sup>, sino de la tradición en su totalidad. La izquierda ha cometido a lo largo de su historia repetidamente el error, de identificar *tradición* con *tradicionalismo*. Este error está directamente relacionado con la idea de un progreso en la historia de la cual la izquierda sería un aliado ‘natural’. Todo lo que quedó atrás es, en esta lógica, lo que hay que superar, de lo cual hay que distanciarse. Benjamin, quien critica esta concepción y además la concepción de un tiempo lineal que avanza así como lo hacen creer los relojes que sólo se paran cuando uno olvida darles cuerda o cambiarles la batería, no acepta esta identificación de tradición y tradicionalismo, en la cual la izquierda y la derecha se parecen más de lo que estarían dispuestos a admitir.

La izquierda en sus versiones positivistas (la reformista y la estalinista) parte, al igual que las tendencias burguesas, de la idea de que la tradición esté siempre del lado de los conservadores y derechistas. Si ciertos grupos de la izquierda tratan de incluir en sus programas, aspectos de la tradición local, lo harán no con la idea de una radicalización de su posición política, sino como un acercamiento táctico a posiciones de la derecha o de los conservadores.

Es impensable dentro de una ideología progresista y economicista, que en la tradición existente haya siempre una herencia rebelde y subversiva, no sólo en la “tradición de los oprimidos”, sino también en las tradiciones que trataron de garantizar una buena vida y desarrollar las capacidades y necesidades humanas, más allá de las necesidades económicas inmediatas. Es inimaginable para la izquierda positivista al igual que para los conservadores, que justamente lo que *frena* el progreso tecnológico, organizativo y económico, podría estar a favor de un proyecto revolucionario. Por esto la izquierda casi siempre tenía y tiene graves problemas, cuando se trata de entender o incluso apoyar peticiones de grupos minoritarios<sup>67</sup>, ya que presentan por lo general una vuelta demás en el cauce dentro del cual corre el río del progreso nacional. Son innumerables los ejemplos, pero sólo hay que recordarse de los problemas que tenían los sandinistas en Nicaragua en aceptar las peticiones de los grupos indígenas, de los cuales varios acabaron entonces como aliados de la contra, así como el caso de México. Aquí fue sólo a partir de la aparición de los neozapatistas que surgió una –todavía limitada– conciencia dentro de la izquierda de que la lucha por una sociedad menos represiva y menos explotadora, podría ser a la vez la lucha por el reconocimiento de las tradiciones que no son subsumibles bajo el concepto clásico del ‘Mexicano’ o de la ‘Mexicana’, así como se estableció en un afán progresista en los últimos dos siglos.

Este grupo es tal vez uno de los primeros que a su vez trata de unir *abiertamente* estos dos aspectos: por un lado, la defensa de la tradición, que está en peligro de ser aplastada por la tendencia de la forma de reproducción capitalista de destruir las diferencias que no caben en su declaración de igualdad de todas las mercancías, y por tanto de todos los que están dispuestos a reducirse a meros productores de ellas. Por otro lado, este grupo trata de retomar los viejos ideales emancipatorios de una sociedad más justa, más igualitaria, etcétera.

65 Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit. Tesis VI.

66 *Ibid.* Tesis VIII.

67 Esto incluye por supuesto también grupos que numéricamente no son minoritarios, pero en cuestión de poder político o económico lo sean, véase el caso del patriarcado y del *apartheid*.

Las eternas discusiones que se pueden observar desde hace unos años sobre la cuestión de si hay que dar preferencia a las peticiones de *igualdad* o a las de *diferencia*, sólo son posibles por esta falsa contradicción que se construye en el pensamiento dominante entre tradición y emancipación. Todas las afirmaciones, hoy en día ya de moda, de estar en contra del progresismo y economicismo, son en vano, si no se llega hasta la cuestión de la tradición como algo que hay que “arrancar... de manos del conformismo”<sup>68</sup>.

Retomar la tradición de una manera no folclorista, podría ser lo que Walter Benjamin llama el “salto de tigre al pasado”<sup>69</sup>, pero este salto no significa alejarse de la posibilidad de una sociedad radicalmente distinta a la existente y sus estructuras destructivas y represoras, sino “ese salto dialéctico (...) es la revolución, como la comprendía Marx”<sup>70</sup>. Ser revolucionario implicaría entonces la capacidad de recordarse, de ver y aprender de las generaciones pasadas, de sus experiencias y tradiciones. La simple fijación en las supuestas ‘modernizaciones’ nos cierra, por el contrario, el camino a este salto del tigre. Las recetas de la izquierda reformista y estalinista en las excolonias de *superar* primero los *restos* de sociedades tradicionales, es decir, asemejarse a las sociedades del centro, como requisito previo para poder entrar al proyecto de una sociedad radicalmente menos repugnante, se basan en esta falsa concepción del papel de las tradiciones. Los neozapatistas son tal vez el grupo que ve con más claridad la necesidad de este salto del tigre hacia el pasado y no es casual que lo hacen desde el rincón más retirado de México, aparentemente desde el lugar más alejado de esta otra sociedad menos represora. El ángel de la historia mira entonces hacia atrás para ver allá, muy lejos, en las tradiciones perdidas, el punto a donde el tigre podría saltar e interrumpir el continuum de la historia.

La teoría de los cuatro ethe de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría, y sobre todo sus análisis del ethos barroco como uno *moderno* y *no* premoderno, podría ser uno de los pocos intentos teóricos que hoy en día lograron retomar este análisis de Walter Benjamin que por lo general está –a pesar de ser citado con frecuencia– marginalizado en el actual debate socio filosófico. La concepción del ethos barroco como uno que contiene una “combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad”<sup>71</sup>, podría ser justamente una de las claves para entender el tipo de modernidad que existe en México, no como una *retrasada*, sino una diferente y tal vez en ciertos aspectos hasta más interesante para el proyecto de una sociedad menos represiva, explotadora y repugnante que la existente, que las modernidades del *primer mundo* que la izquierda partidaria y ‘oficial’ (lo que quede de ella), al igual que los conservadores, ingenuamente quieren copiar.

68 *Ibid.* Tesis VI. Sobre el problema de ‘igualdad’ versus ‘diferencia’ véase nuestro texto: “Tesis sobre diferencia e identidad”, en: *Dialéctica*. Revista de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, año 23, núm. 32, primavera de 1999, México, pp 109-116).

69 *Ibid.* Tesis XIV.

70 *Ibid.*

71 Bolívar Echeverría, “El *Ethos* Barroco”, en: Bolívar Echeverría (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México, D.F. UNAM y *El Equilibrista*, 1994, pp. 13-36, aquí: p. 26. Hemos desarrollado nuestra interpretación de la teoría de los cuatro ethe de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría en el siguiente estudio: Stefan Gandler, *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko*. Hamburg, Berlin: Argument-Verlag, 1999, 459 pp. (en proceso de traducción al español en el Fondo de Cultura Económica).



g) *El ángel de la historia mira hacia atrás, porque si no, le podrían asaltar por la espalda.*

El ángel de la historia, si le entendemos como representante de la humanidad en su propia historia, está en continuo peligro. Muchos de los políticos de la izquierda reformista pensaron, que sólo hay que correr hacia adelante, para construir un mundo más libre, pero se les olvidó lo que cualquier vaquero del oeste sabe: hay que cuidarse la espalda. También la historia tiene una espalda, tiene sus reversos, sus lados oscuros. En la ideología progresista no cabía la idea de que estos lados oscuros podrían tener alguna relevancia. Y este error de la izquierda reformista de la época de Walter Benjamin se repite hoy en día.

Se pensaba, que las ideologías que se conciben como *retrogradas*: el racismo, el anti-semitismo, el belicismo, el chauvinismo, serían superadas por el mero *progreso histórico*. El puro hecho de que los relojes y los calendarios avanzaran, así como que las tecnologías se renovaran y desarrollaran cada vez más, les parecía garantía suficiente de que estas ideologías y sus respectivas prácticas no eran más que un *resto* de los malos viejos tiempos. La izquierda reformista hasta suele llamar las formas más repugnantes de explotación, por ejemplo en ciertas zonas del llamado tercer mundo, ‘formas feudales’. Implícitamente había la idea de que el capitalismo y la sociedad burguesa son *por sí un avance histórico*. No vieron lo que la Escuela de Frankfurt llama la *dialéctica de la ilustración*. No vieron, que las bestialidades cometidas en esta sociedad *no* eran *restos* de algo feo anterior, que se irían en el momento que la sociedad burguesa estuviera presente en todo el mundo y en cada rincón, así como en cada momento, sino algo que es *intrínsecamente* una parte de esta sociedad.

Este error se podía cometer por razones políticas, pero también por una interpretación limitada y muy selectiva de Marx. Este autor es contradictorio en este punto, pero la izquierda positivista, es decir la socialdemocracia y los estalinistas, no querían ver esta contradicción en este filósofo, ya que les interesaba más la utilidad política de su teoría. Pero una teoría demasiado complicada y contradictoria no sirve para movilizar multitudes y menos aún sirve para indocinarlos por los jefes y demagogos de los partidos.

Querían unir las multitudes detrás de ellos con los métodos que conocían de la guerra: con gritos que convencían a los guerreros en cada momento, que van a vencer y que la muerte será de los otros, y la gloria, la victoria y la recompensa para ellos mismos. La ideología del progreso necesario e inevitable, del socialismo como consecuencia *lógica* del curso predestinado de la historia, en última instancia no era otra cosa que estos gritos de guerra. Y esto mismo era una de las razones, porque tan fácilmente una parte muy grande de los miembros del partido socialdemócrata y del partido comunista de Alemania y de muchos otros países de Europa, salieron para inscribirse en los partidos de extrema derecha en el momento que empezó su auge. *Querían estar con los vencedores* tal como sus líderes políticos de la izquierda reformista y estalinista les habían enseñado por años.

Pero: nunca aprendieron a cuidarse la espalda. Pensaron que *detrás* de ellos, todo lo que concibieron como *retrograda*, del pasado, se caería por sí sólo. Por esto había ante el nacionalsocialismo (y hay hasta hoy), tanto “asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean >aún< posibles en el siglo veinte”<sup>72</sup>. Pero, este asombro “no tiene *nada* de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de

la cual proviene ya no puede sostenerse”<sup>73</sup>. No pensaron que >detrás< de ellos podría crecer algo que *no* se diluye por sí sólo o por el mero avanzar del tiempo o de la historia.

Su fijación en los gritos de guerra que eran los eternos discursos del futuro a ganar, de las batallas que hay que hacer por un mejor futuro de los hijos (léase: para ser festejado posteriormente por ellos y todas las generaciones que siguen, así como se festeja hasta hoy la revolución francesa, la independencia de Estados Unidos, etcétera.), se fundaron sobre todo en el miedo, o como dirían los autores de la Escuela de Frankfurt: en la incapacidad de salirse de la lógica de la lucha por la supervivencia, a pesar de que económicamente ya podríamos hacernos independiente de esta lógica desde los años veinte del siglo veinte. Estos gritos de guerra eran la ideología del progresismo, y en última instancia, también lo es, la ciega creencia en el tiempo como algo idéntico al avanzar de los relojes, como algo homogéneo, lineal, ininterrumpido y vacío. Estas ideologías y estas prácticas políticas, se basan en la *falta* de otra dinámica que podría hacernos actuar.

Por esto Walter Benjamin insiste en el aspecto mesiánico, siempre con la idea de que a *nosotros* “nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica”<sup>74</sup>. La falta de esta consciencia lleva con cierta necesidad a los mencionados *gritos de guerra* del progresismo, historicismo y de la fe en el dios cronos. Benjamin sabe del momento no planeable, no previsible de cada revolución. Es además una de las mayores fuerzas de los oprimidos, tener mucho menos la necesidad de planear que la de los opresores que sólo logran oprimir el mundo con cierta *planeación*. Por eso los oprimidos tienen cierta libertad *instantánea* al momento de empezar una rebelión o una revolución. Es esta fuerza que la izquierda de índole positivista quita a los oprimidos al querer integrar y hacer previsible todo, es decir también en las rebeliones y revoluciones, dentro de su concepto vacío de historia y del tiempo como lineal y homogéneo.

Pero entonces: ¿de donde puede venir la dinámica revolucionaria, si no es desde los gritos de guerra que son la fijación en el futuro y la idea de nadar “a favor de la corriente”<sup>75</sup>. La Tesis XII que probablemente es, en términos políticos, una de las más fuertes, dice al respecto:

El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos. Esta conciencia, que por corto tiempo volvió a tener vigencia con el movimiento «Spartacus», ha sido siempre desagradable para la socialdemocracia. En el curso de treinta años ha logrado borrar casi por completo el nombre de un Blanqui, cuyo timbre metálico hizo temblar al siglo pasado. Se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones *futuras*, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados<sup>76</sup>.

73 *Ibid.*

74 *Ibid.* Tesis II.

75 “No hay nada que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión según la cual ella nada a favor de la corriente” (*Ibid.* Tesis XI).

76 *Ibid.* Tesis XII.

La única dinámica que realmente puede llevarnos a luchar, no como guerreros o como mercenarios, quienes en cualquier momento pueden cambiar de bando si el otro parece estar más fuerte, es: la “imagen de los antepasados esclavizados”. Es una imagen de algo real, algo que realmente pasó, mientras que lo que propone la socialdemocracia es algo meramente pensado, ideal: el “ideal de los descendientes liberados”. En el momento de que este ideal, o la posibilidad de realizarse en un mediano plazo, se pone en duda, la lucha acaba por sí sola, así como pasó en más de una ocasión en la historia, con el ejemplo inolvidable del papel que jugó la socialdemocracia alemana en la época del nacionalsocialismo, cuando la mayoría de sus diputados en el parlamento alemán, autorizó el decreto que le quitó todos sus poderes a este parlamento y se los dio a Hitler (“Ermächtigung”).

Por esto el ángel de la historia mira hacia atrás: porque sólo del *recuerdo* de las represiones y humillaciones del pasado, así como de las viejas esperanzas y de uno que otro intento revolucionario, se puede sacar una fuerza política que no se deje someter tan fácilmente como le pasó con increíble regularidad a la izquierda reformista. Dicho de otro modo: mira hacia atrás porque *el pasado no pasó*, todas las bestialidades del pasado que creemos haber superado, pueden renacer en cualquier momento de tal manera y tal magnitud que no lo podemos imaginar. La fuerza que tenemos en la lucha política, no será lo que nos lleve con seguridad hacia nuevas tierras llenas de felicidad, sino una que intente, a partir del recuerdo, evitar que se >repita< (y cada vez podría ser peor que la anterior, porque las técnicas no sólo avanzan para una aplicación productiva y liberadora, sino también para una aplicación destructiva y opresora) lo que pasó y que solamente *parece* haber desaparecido o haber sido superado.

#### h) *El ángel de la historia mira hacia atrás por la prohibición de la imagen.*

La referencia abierta que hace Walter Benjamin en la última de sus tesis, a la religión judía nos abre el paso a la última interpretación de la mirada retrospectiva del ángel de la historia. “A los judíos les estaba prohibido investigar el futuro”<sup>77</sup>, pero además les es prohibido hacerse una imagen de dios, ni siquiera deben pronunciar esta palabra como tal. La distancia entre la imperfección de los seres humanos y su realidad, es decir, su sociedad en relación a la perfección divina, es para los creyentes tan grande que cada imagen que un ser humano se hace de este dios es por sí misma una blasfemia, y la manera más segura de alejarse de la verdad divina. Así pasa con la imagen de un futuro mejor, un futuro sin opresión, sin clases, sin explotación, un futuro más libre. Incluso los adjetivos aquí usados están lejos de describirlo. Porque también ellos provienen de una historia demasiado larga de falsificación, manipulación y supuestas realizaciones mediocres o auto destructivas. El futuro realmente diferente, el que merece ese nombre, no sólo no se puede ver, como decimos en la parte epistemológica y tampoco no sólo no existe, como decimos en la parte ontológica, sino, políticamente el *futuro* como proyecto es la manera más perfecta de impedir su realización.

Sólo en la prohibición absoluta de mencionarlo, dios puede existir para un judío creyente. De la misma manera, sólo volteando la atención con firmeza hacia el lado opuesto, la acción política sería capaz de encontrar lo que radicalmente rompe con las herencias des-

77 *Ibid.* Tesis B.

tructivas y nefastas, de crear lo que era anhelado desde siempre por los oprimidos y aniquilados de siempre.

Pero este *voltear la atención hacia el lado opuesto* no se refiere solamente a ver hacia el pasado en vez de fijarse en el futuro invisible, inexistente, y problemático cuando se busca frenéticamente. El *lado opuesto* es también la *no política*, lo que está fuera de lo que por lo regular concebimos como tal. Sólo en las esferas que a los *profesionales* de la política les parece que son las más alejadas de ella, podría encontrarse la chispa de la esperanza revolucionaria que tanto buscó Walter Benjamin.

ALBERTO BUELA

# Metapolítica y Filosofía



EDICIONES THEORIA

ALBERTO BUELA. Nació en Buenos Aires (1946). Es Doctor en filosofía por la Sorbona de París y ha enseñado en diversas universidades argentinas y del extranjero. Preside la Fundación Cultura et Labor y fundó y dirigió la prestigiosa revista iberoamericana de metapolítica *Disenso* (1994-99). Como cultor de las cosas criollas, preside la Asociación Argentina de Taba. Sus últimas obras son: *Hispanoamérica contra Occidente*, *Epítome de Antropología*, *Ensayos Iberoamericanos*, *Pensadores Nacionales Iberoamericanos*, *El Sentido de América*, *Ensayos de Disenso (sobre metapolítica)*. Como hombre del campo nacional y popular ha dictado innumerables conferencias en variados ámbitos: sindicales, culturales, políticos y universitarios, siempre tratando de elucidar e ilustrar sobre la importancia de la Metapolítica en los duros momentos de una despiadada globalización que aparenta y se pronuncia, ineluctable. Alberto Buella, ha dicho el escritor Abel Posse, es un pensador alternativo, no-conformista de aquellos que la globalización postmoderna considera como “políticamente incorrectos” y como tal solitario, en una soledad con efectos y estimulantes. Otro de sus prologuistas, el filósofo Wagner de Reyna, el introductor del Heidegger al castellano, afirmó: “No es un pensador pacifista, recomendable durante la siesta, sino un ponderado pregón, de desafío, un siempre renovado acicate a descubrir la verdad debajo de la información, a ahondar en nosotros mismos, a reconocernos como hombres, como personas –frágiles y criticables pero fraternales– abiertos a todos los horizontes y centrados en una insondable nostalgia telúrica”.



# El aporte de Arturo Andrés Roig a la filosofía contemporánea

## The Contribution of Arturo Andres Roig to Contemporary Philosophy

Günther MAHR

*Sociedad interdisciplinaria para la filosofía latinoamericana  
Viena, Austria.*

### RESUMEN

La obra del argentino Arturo Andrés Roig no sólo constituye uno de los ejemplos más logrados de la filosofía latinoamericana, sino que es también una contribución importante a temas filosóficos de interés común internacional. La ponencia expone esto en tres puntos esenciales. Uno, la constitución del sujeto y su rol en el colectivo, cuestión en la cual Roig ocupa una posición media entre idealismo y determinismo. Dos, la llamada moral de la emergencia, un concepto bajo el cual Roig atribuye a las clases subordinadas de una sociedad la función de fuerzas constructivas. Tres, la autopoición de la filosofía que para Roig de ningún modo es contemplativa, sino que debe participar activamente en la transformación positiva del mundo.

**Palabras clave:** Filosofía como práctica, sujeto, moral de la emergencia, América Latina.

### ABSTRACTS

The works of Argentine Arturo Andres Roig not only constitute one of the best developed examples of Latin American philosophy, but is also an important transformation to common philosophical themes. This paper explains three essential points. One is the transformation of the subject and its role in collective society, a transference in which Roig maintains a middle position between idealism and determinism. Two is the moral call to emergence, a concept to which Roig attributes the constructive force function to the subordinate classes of society. And three, the auto-positioning of philosophy which in Roig's transformation mode is not only a contemplative transfer mode, but must actively participate in the positive transformation of the world.

**Key words:** Philosophy in practice, subject, emergency moral, Latin America.

Arturo Andrés Roig, nacido en 1922 en Mendoza/Argentina, hoy en día es considerado uno de los más destacados representantes de la llamada filosofía latinoamericana<sup>1</sup>. Unas notas biográficas: hizo sus estudios filosóficos en su ciudad natal, donde en 1949 llegó a ser profesor, luego catedrático para filosofía antigua. Durante los años cincuenta y sesenta su interés se concentró sobre todo en la obra de Platón, y sólo en segundo lugar se ocupó de la historia del pensamiento de la región de Mendoza, luego también de la historia del pensamiento nacional (de Argentina). Su giro personal latinoamericanista sólo tuvo lugar en los comienzos de los años setenta. El latinoamericanismo se había desarrollado a partir de 1940 con las aportaciones de Leopoldo Zea a una *filosofía americana*<sup>2</sup> – aún no se llamaba filosofía latinoamericana – y luego en muchos trabajos bajo la denominación *Historia de las Ideas*, que eran más o menos rastreos de las tradiciones nacionales de pensamiento filosófico con la intención de desarrollar algo como un sentimiento de identidad<sup>3</sup>. Desde los años setenta esta filosofía latinoamericana también es conocida bajo el nombre de *Filosofía de la Liberación*. Roig ha contribuido esencialmente a ambos aspectos mencionados – a la *Historia de las Ideas* y a la *Filosofía de la Liberación*. Con Roig estamos ante un personaje que por un lado es un gran conocedor de la filosofía europea (más allá de Platón se ha ocupado de todos los aspectos de la tradición occidental) y que por parte considera que eso no basta y por ello aspira a combinar el pensamiento europeo con una perspectiva latinoamericana.

Aquí la parte decididamente latinoamericana de su obra no será puesta a discusión. En la brevedad ordenada lo que será abordado son algunos aspectos de su pensamiento que pueden ser entendidos como aportes a la filosofía universal, claramente desde una perspectiva regional<sup>4</sup>. Se trata concretamente de las ideas de Roig sobre la naturaleza del sujeto, de su teoría de una moral de la emergencia y de su opción por una filosofía práctica.

## LA NATURALEZA DEL SUJETO

En su obra tal vez más importante *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*<sup>5</sup> Roig se declara partidario de una concepción del sujeto explícitamente empírica. En el mismo momento pone de relieve que el sujeto “nada tiene que ver con el desfondado ‘yo empírico’, reducido a lo somático y del que nos hemos de depurar al estilo del *Fedón* platónico...”<sup>6</sup> El concepto de empiria que Roig tiene, es diferente. Su carrera como filósofo está

1 Acerca de la obra de Roig véase Carlos Pérez Zavala, *El historicismo empírico de Arturo Andrés Roig*. Rio Cuarto 1997 (<http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/argentina/roig/perez.htm>), y Günther Mahr, *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig*. Aachen 2000.

2 Leopoldo Zea, “En torno a una filosofía americana”. En: *Cuadernos Americanos* 3/1942, pp. 63-78.

3 Véase mi tesis de doctorado inédita: *Die Geschichte der Ideen als Grundlage der lateinamerikanischen Philosophie*. Viena, 1999.

4 Mi idea aquí es de presentar la obra de Roig como *filosofía sin más* en el sentido de Leopoldo Zea (*La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México 1969). Esto no significa que no vea que el aporte de Roig a la filosofía latinoamericana sea gigantísimo y que ese aporte merezca el honor debido. Pero tal vez es exactamente por su latinoamericanismo que los filósofos latinoamericanos a veces son considerados más como pájaros exóticos, interesantes de mirar, que tomados en serio debidamente como participantes legítimos en el discurso filosófico universal. En contra a esa subestimación, trato de demostrar que Roig tiene algo que decir – no sólo a los latinoamericanos.

5 México, 1981.

6 *Ibidem*, p.76.

marcada por el estudio de Platón y de Hegel así como por la lectura de Kant y de Marx. Este trasfondo intelectual le hace partir por cierto desde la capacidad del hombre de hacer experiencias y de sus experiencias fácticas en la historia, pero por el otro lado su perspectiva no se reduce a los meros hechos. Incluye también las posibilidades no realizadas en una situación histórica específica, lo no completado deber-ser y querer-ser de los sujetos.

Para Roig no existe ninguna prioridad de lo físico sobre lo espiritual o viceversa y no hay dualidad entre los dos: el hombre se presenta como un todo indivisible. Por el hecho de que se pone a sí mismo como valioso (que se separa de las otras partes de la naturaleza como asimismo de los fantasmas y de los dioses de los cuales en primer lugar aún se siente dependiente) se constituye como yo, visto desde la perspectiva del desarrollo tanto del género como de la personalidad. En los comienzos de la existencia humana (Roig llama esa *conditio humana* el *a priori* antropológico) se produce el impulso de perseverar en el ser y la autoestimación. Esta última no se dirige sólo a la propia *physis*, sino también al sostenimiento y a la preservación de lo que se llama dignidad humana.

Lo que es exclusivamente humano en el *a priori* antropológico no es esa autoestimación. Ella no hace al hombre distinto del animal. Como éste, el hombre es marcado por su corporeidad y por el cuidado puesto en su sostenimiento. Roig afirma eso con una mirada crítica hacia la filosofía clásica europea. El conato de perseverar en el ser (Roig utiliza aquí el concepto de *conatus* de Spinoza) es compartido por el hombre con todas las otras cosas existentes. Lo que lo hace sujeto es que se entiende como algo separado en el todo de la naturaleza. En el comienzo eso es más sentido que pensado. Lo mismo podemos asumir de los animales, de los que pensamos por cierto que no tienen una conciencia comparable con la nuestra, pero que asimismo tienen un sentimiento de sí, de su valor propio, con lo que afrontan los objetos del mundo.

Cuando Roig pone de relieve que el hombre se constituye en primer lugar por la autoestimación y que eso lo conecta con los animales y con las otras cosas existentes, subraya la importancia de la corporeidad. El sentimiento de valor propio se refiere sobre todo al propio cuerpo. Es cierto por eso ver la corporeidad como parte integral del ser humano. Roig se opone a una actitud que se obstina en separar al hombre de la naturaleza, que sólo quiere aceptar como lo verdaderamente humano lo que le diferencia a éste de los animales, la autoconciencia o el espíritu.

A propósito de eso aclara: el hecho de que el hombre primeramente procure sostenerse como sujeto corporal y que afronte la naturaleza como objeto con esa intención, significa que en el comienzo del ser humano hay una valoración del ambiente marcada por el interés de supervivencia. Esa valoración desde una cierta perspectiva se pone en acto aún antes de toda manera de autoconciencia y antes de todo conocimiento en su acepción estricta. En ese sentido hay prioridad de lo axiológico sobre lo gnoseológico<sup>7</sup>.

Lo específico del *a priori* antropológico se produce por el modo procedural del auto-reconocimiento y por el carácter específico que tiene el reconocimiento de los demás. Para ser hombre en sentido pleno, es necesario aceptar la dignidad de los otros hombres, de verlos como valiosos. Esto sólo es posible, cuando el hombre reconoce a los otros y a sí mismo como fines en sí.

7 *Ibidem*, p.77ss.



Esa actitud no sólo incluye el respeto a la corporeidad del otro, sino también a su subjetividad entera. Así Roig se opone a la filosofía clásica alemana que desvaloriza con Kant los deseos subjetivos por el deber y que anula con Hegel las ambiciones personales por la astucia de la razón. Rechaza subordinar la subjetividad a la objetividad, subraya que lo subjetivo no se reduce a las particularidades de un individuo *singular*. No se trata de una cosa meramente personal. Por cierto cada hombre es un ser en sí mismo, pero lo personal no es posible sin la determinación por lo que tiene en común con el colectivo. Incluso en nuestros asuntos más personales no podemos definirnos sino en relación con los otros. El *a priori* antropológico en todo caso posee una dimensión fuertemente colectiva y esa no puede ser desvalorizada como cabría la personal. Para poner de relieve ese aspecto de lo subjetivo que se manifiesta en el individuo, pero que lo excede, Roig habla como complemento del concepto de subjetividad, de *subjetividad*<sup>8</sup>.

Hay formas ilegítimas del *a priori* antropológico. También en ese tema Roig se interesa sobre todo por el aspecto colectivo. Cuando un grupo social en favor de la satisfacción de sus intereses impone su visión del mundo a los otros, es decir, establece su dominio, se produce como en Hegel, una relación amo-siervo. El siervo sólo puede asegurar su supervivencia por subordinarse y por su renuncia al menos en parte a su autorrealización. Por el otro lado, el amo, para legitimar sus privilegios, tiene que crear una ideología que sanciona el orden existente como “natural”.

Dicha ideología tiende a construir un mundo supuestamente puro de lo espiritual, de la cultura, de lo que sería separado el mundo de lo corporal y de lo material, ambos supuestamente inferiores. La escisión entre lo material y lo ideal corresponde a aquella concepción de la subjetividad que reduce el sujeto a un ser singular a lo cual sólo pocos derechos serán concedidos por un mundo objetivo y válido. Bajo ese presupuesto lo subjetivo como asimismo lo corporal y lo material parecen ser la parte patológica del hombre.

¿Cómo puede imaginarse la posición del sujeto en una realidad social compleja, acuñada con frecuencia por la falta de libertad y por la ideología? ¿El sujeto, dado su dependencia del colectivo, es capaz de hablar con voz propia según sus intenciones? Por un lado Roig rechaza decididamente todas las concepciones de una mónada pensante autónoma (como se encuentran en Descartes y en Leibniz). El sujeto sólo es imaginable como parte de un colectivo y decididamente influenciado por él. ¿Pero significa esa falta de autonomía personal que sólo es un títere en manos de algunos jugadores? Aquí Roig se separa netamente de Foucault. Para él, a pesar de ser determinado en mucho, el sujeto conserva cierto espacio libre que le deja actuar concientemente y realizar sus intenciones, lo que le hace también responsable de sus actos. En el mismo momento Roig se declara alumno de la escuela de los filósofos de la sospecha, de los cuales los más importantes para él son Marx, Nietzsche y Freud. Sabe de los peligros de sobreestimar las capacidades del sujeto y de caer nuevamente en un idealismo.

8 Primeramente subrayada en la obra citada *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, esa defensa de lo subjetivo entendido sobre todo como subjetivo común, es uno de los pilares de la visión de Roig que se halla también en muchos ensayos de los años noventa, p.e. *La “Dignidad Humana”* y la *“Moral de la Emergencia”* en *América Latina* de 1994, reeditada en: *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza, 2002, pp. 107-26.

## LA MORAL DE LA EMERGENCIA

Le parece a Roig que los impulsos esenciales para una humanización de las sociedades siempre vienen de abajo. El deseo de emancipación en las clases oprimidas se le presenta no sólo como afán de llegar ellos mismos al poder, sino también poseyendo una dimensión moral. Eso es cierto al menos hasta que posean el poder. Después empiezan a producirse nuevos grupos marginados que a su vez ponen en cuestión el orden recién establecido. La imagen de la historia que Roig expone es anti-teleológica. Rechaza tanto la idea de un Espíritu del Mundo de Hegel como las visiones del fin que tiene un marxismo dogmático (de una sociedad sin contradicciones)<sup>9</sup>. Su actitud además es anti-ideológica, cuando se entiende por ideología la teoría que sirve al mantenimiento del poder. Pero eso no significa, que Roig rechace la ideología en el sentido de una convicción principal que tiñe los juicios sobre fenómenos individuales. Tal concepción supondría la fe en un saber/una ciencia que fuera libre de todo prejuicio condicionado por intereses. Y eso no es posible bajo los presupuestos con cuales Roig ve el saber.

Un saber libre de valoraciones no existe, pues cada saber surge de intereses y sirve a su legitimación. Pero mientras los intereses de los oprimidos (como no satisfechos) poseen carácter utópico (su ideología contiene una utopía), la legitimación de los que tienen el poder sólo sirve al sostenimiento del sistema establecido. Para ser atractivo, el pensamiento de un grupo siempre tiene que incluir los intereses de todos y ofrecerles algo a ellos. La clase emergente siempre ofrece más de lo que puede ser realizado en el cuadro del orden existente. Por eso sus teorías, desde la perspectiva de los que tienen el poder, nunca pueden ser tomadas en serio. En verdad no son serias siempre que la mejora sea proyectada sin cambio de estructuras principales, sobre todo de las estructuras de la propiedad.

Roig se reconoce en su visión de la historia como parcial, ideológico y no objetivo. Se solidariza con los oprimidos y los marginados, pues sólo de ellos puede esperarse un cambio positivo. Pero eso no significa que ignore los defectos y vicios humanos que también hay en esas clases. No afirma que la gente siempre sea “buena”, que no pueda ser seducida a “lo malo”. En una situación histórica concreta nunca se puede decir, si la gente va a actuar de una manera constructiva o destructiva. Claro que el pueblo siempre tiene alguna moral, que juzga los eventos en su ambiente, pero no consta que en sus juicios no siga prejuicios estrechos. A pesar de eso, Roig tiene la convicción que una mejora de la sociedad sólo es posible a partir de las necesidades de las clases bajas. Sólo puede imaginarse bajo las condiciones de la igualdad de derechos y posibilidades. Y tal igualdad nunca es en el interés de los más fuertes, pero siempre en el interés de los más débiles.

No se trata de una idealización de los más débiles, los cuales no son “en sí”, en su esencia, mejores, ni se comportan siempre moralmente. Sin embargo, ellos representan al menos en potencia, en virtud de su posición social, una fuerza movilizadora de cambios positivos. Su mayor potencia moral no les viene de alguna cualidad esencial, sino de su lugar

9 Roig fue “miembro” del movimiento socialista latinoamericano de los años sesenta y setenta iniciado por la revolución cubana de 1959 y sigue considerándose socialista. Tiene una clara visión del rol histórico que la revolución del Octubre de 1917 tenía para las fuerzas emancipatorias de los pueblos como asimismo de la significación simbólica del fracaso del sistema soviético en 1989. Por el otro lado no ha excusado jamás los crímenes cometidos en el nombre del socialismo o perdonado las distorsiones dogmáticas del llamado *socialismo real*. Esa posición “liberal” suya no se originó sólo después del derrumbe del sistema sino que ya se encuentra en sus escritos de los años setenta.

en la estructura de la sociedad correspondiente. Bajo la condición de aceptar ese supuesto, es posible criticar que Roig se aferre a un ideal de una sociedad mejor, no saque como otros, del fracaso de intentos revolucionarios, la consecuencia de un puro pragmatismo. Esto es poco común en el discurso social actual. Por otro lado el “idealismo” de Roig resulta limitado, porque él no esboza ningún modelo, sino que se esfuerza estrictamente por partir de la facticidad social. Pero subraya que esa facticidad no se limita a ser un mero “ser así”. Le corresponde un meditado deber-ser o querer-ser. Es posible reconocer en ella huellas de utopía. Por eso Roig opone un realismo entendido como potencialidad al fatalismo socio-político muy extendido hoy en día.

Roig se identifica sobre todo con la Latinoamérica oprimida y con Latinoamérica en tanto que totalidad, la cual desde su punto de vista adopta dentro del sistema mundial una posición de dependencia. Partiendo de ese posicionamiento, se produce una situación de intereses semejantes a los de marginalizados de otras regiones del mundo. Un inventario histórico de la manifestación de una moral de la emergencia debería rastrear los impulsos, que se habían dirigido en el pasado a la ruptura de las correspondientes estructuras de dominación. Como es posible ver una y otra vez, estos proyectos de humanización que vienen desde abajo, no pueden ser otra cosa que universales. Para alcanzar suficiente vigor deben incluir en su utopía a *toda* la humanidad.

¿Qué es lo que vale como humanizador? En primer lugar, aquello que satisfaga las necesidades primarias, entendidas tanto como materiales o como correspondientes a la exigencia básica de dignidad. Roig intenta tratar ambos aspectos de manera equivalente. Apoyándose en el joven Marx, se aferra al vituperado concepto de alienación. Las necesidades más básicas no son elegibles a gusto. En ese sentido, no concuerda Roig con la idea de los postmodernos, al estilo de Baudrillard, de que todas las necesidades sean manipulables. El uso del concepto de alienación no significa por otro lado la suposición de una determinada naturaleza del ser humano. Roig parte más bien de la idea de que esa naturaleza yace en la historicidad del hombre. Que por ende, tanto los fines como la representación y también la interpretación de aquello que sea humano, siempre se transforma. Esto equivale a la suposición de que el ser humano no posee una naturaleza fija.

No es una tarea de los hombres llevar a cabo un cierto objetivo superior, aunque por otro lado su dignidad sólo resulte imaginable en la representación de un fin absoluto, cuyo reconocimiento sea posible con la intención del establecimiento de un “Reino de los fines”. Un principio importante para una filosofía humana es la idea de que no existe una “realidad acabada” ni un “bien superior” a realizar<sup>10</sup>. El hombre no posee un “destino superior”. Él es siempre (sólo) aquello que él hace de sí mismo. A causa de la falta de una regla objetiva, debe la subjetividad por lo tanto constituir la base de un saber práctico-moral. Éste se encuentra en permanente conflicto con la cultura dominante, así como también existe un permanente conflicto entre el sentimiento moral subjetivo y la moral objetiva prescripta, entre el sentimiento y la razón, entre el individuo y la sociedad. La subjetividad tiene el derecho de rechazar las leyes del dominador. También de romper la ley si es expresión de una ética perversa. Roig da vuelta la afirmación de Hegel, de que la moral subjetiva debe subordinarse a la ética objetiva, y oponiéndose a la “Ética del poder” se sitúa del lado de la “Moral de la Protesta”.

10 Arturo Andrés Roig, *Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza*. En: *Ética del poder y moralidad de la protesta*, véase nota 6, p. 20. Ese ensayo contiene lo esencial de la teoría de Roig de una “moral de la emergencia”.

La concepción de que una transformación moral de nuestra sociedad es posible partiendo de las fuerzas de la subjetividad y no contra ellas, es sostenida también en un libro escrito por Toni Negri y Michael Hardt<sup>11</sup>. Esta tentativa, más allá de la cuestión de si puede ser considerado lograda o no, muestra por su parte dónde se deben buscar las raíces de un pensamiento humanista renovado hoy en día. Son las fuerzas subjetivas ya existentes, lo que está contenido desde siempre en lo que Negri y Hardt llaman la “multitude”, que debe ser analizado sensatamente (no románticamente como a veces parece en esos autores). Roig diría que se tiene que rastrear donde chocan con el sistema, donde el orden establecido actúa de hecho con una eticidad represiva. Se trata, como dice Roig, del “trabajo duro de la subjetividad”, que para cambios verdaderos (véase colonialismo, véase la posición de la mujer) necesite probablemente de siglos.

### LA FILOSOFÍA (COMO) PRÁCTICA

De acuerdo con una toma de partido activa por las fuerzas de la subjetividad, que se defienden contra un orden injusto, la moral de la emergencia construye la base para una orientación de la filosofía, que Roig denomina “práctica”. De lo precedente se deduce indudablemente que esa filosofía no puede continuar la conocida distinción que desde tiempos de Aristóteles distingue entre vida “contemplativa” y “práctica”, la primera de las cuales valdría como la forma superior. En sus diferentes expresiones a lo largo de la historia de la filosofía, la mencionada distinción constituyó la base que le reservó a la filosofía y a los filósofos una posición exclusiva dentro de la sociedad. Una consecuencia de esto fue que el filósofo resultó considerado maestro y guía de su pueblo. Roig se opone radicalmente a ese concepto. Una filosofía práctica, desplegada a partir de una moral de la emergencia, sólo puede surgir de motivos e impulsos ya presentes en la población, e intentar formularlos. No puede, sin embargo, ni enseñar al pueblo una sabiduría, ni conducirlo por el camino correcto. Roig da sentido prioritario a una filosofía que se proponga como tarea indagar los impulsos así como de manera equilibrada en relación con la naturaleza, y en general que convierta al mundo en hogar (Roig utiliza en ese contexto la expresión griega *oikeiosis*), antes que a definiciones de mundo. Esa retractación de la filosofía, que intenta comprenderse como un instrumento que sólo acompaña los conflictos sociales, se coloca en la antípoda de toda posición elitista, con la que solamente se automargina a sí misma<sup>12</sup>.

Para Roig, la filosofía no es por lo tanto de ninguna manera un fenómeno de superestructura puro en sentido estricto. Porque él no la ve como separada de la sociedad y de sus conflictos, para él no es plausible la afirmación de Adorno de que luego de Auschwitz toda aspiración al esclarecimiento ha perdido su credibilidad, o la de Lyotard, que habla del fin de los grandes relatos emancipatorios<sup>13</sup>. No se trata de una cuestión de credibilidad o de un relato, sino de procesos atravesados por necesidades reales que se reflejan en la filosofía.

11 Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*. Cambridge/Massachusetts, London, 2000.

12 Arturo Andrés Roig, “Algunas consideraciones sobre Filosofía Práctica e Historia de las Ideas”. En: *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Año 1/No 1, Mendoza, 2000, pp. 11-16.

13 Arturo Andrés Roig, “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los post-modernos”. En: *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, 1993, pp. 105-129.

Una filosofía entendida como práctica –aunque Roig no deja duda acerca de que toda filosofía tiene implicaciones prácticas– se encarga de pensar acerca de los requisitos para una sociedad libre, igualitaria y justa. Para eso hacen falta tanto la constitución básica de la democracia como por otro lado el derecho a la resistencia. Roig se muestra escéptico hacia los modelos de consenso del estilo de la Ética del Discurso o el comunitarismo norteamericano: en ellos no son suficientemente tomadas en cuenta las diferencias de intereses existentes, o incluso, llegan a ser negadas, con lo cual tienden a la ideología. Al igual que Chantal Mouffe, Roig aboga por un reconocimiento activo de los antagonismos en la democracia. A causa seguramente también de las experiencias en su país, la Argentina, invita a reflexionar sobre alternativas para una democracia *representativa*, que demasiado a menudo termina corrompiéndose en espectáculo<sup>14</sup>.

Un pensamiento, que llene esas exigencias, debería orientarse en tres direcciones, que Roig denomina con las palabras griegas *ektopia*, *utopia* y *neotopia*. Con *ektopia* (del griego ek topos = fuera del lugar, del centro) se refiere a la capacidad de crítica y autocrítica. Se da cuando se está en posición de poner en duda la evidencia aparente de su mundo y de las propias opiniones. Exige alejarse del “lugar”, visto espontáneamente como el correcto, y liberarse para la mirada *ektópica*, que contempla las cosas desde afuera. Supone, entre otras cosas, también abandonar una identidad exclusiva considerada fija, “globalizarse” en sentido positivo, no aferrarse al pasado, y abrirse al futuro.

La perspectiva *ektópica* crítica y autocrítica es la base para que la mirada *utópica* pueda ser fructífera, y para que no se pierda en puros deseos irracionales. Con *utopia*, Roig quiere significar, no la creencia en un modelo rígidamente construido de un mundo a crear. Esos modelos tienden, como ya sabemos, a degenerar en teleologías, y la creencia incondicionada en ellos puede conducir a la inflexibilidad y a una justificación cuestionable. Esto no se aplica para nada a un fenómeno denominada por Roig *función utópica*, que es la disposición flexible para el mejoramiento concreto de existentes negativos.

La mirada *neotópica* por último, se refiere a símbolos, que se hallan encastrados en la conciencia colectiva. Personas históricas pueden tornarse símbolos, así como figuras míticas o determinados conceptos y expresiones, que toda persona conoce y que conciernen a experiencias comunes. Los sentimientos unidos a ellas, son reavivados en cada situación actual a través de la mirada *neotópica*. Ésta anuda las energías de los individuos y las orienta a un objetivo común<sup>15</sup>.

Hasta aquí, algunas de las propuestas que Roig lanza para la discusión. Deben servir como orientación y de ninguna manera ser tomadas como recetas. Roig se precia de no construir ningún sistema que ofrezca una explicación para todo o que promulgue reglas. Su filosofía que se entiende contraria a toda filosofía de la conciencia, que siempre mantiene el contacto con la realidad social, puede, como vengo sosteniendo, a través de su apertura y flexibilidad, hacer fructificar el pensamiento filosófico de nuestro tiempo.

14 Véase las reflexiones de Roig sobre ese tema partiendo de Rousseau en “¿Rousseau tenía razón?”. En: *Saber, Poder, Creer*. Río Cuarto, 2001, pp. 408-420.

15 “Globalización y filosofía latinoamericana”. En: *Cuadernos en Marcha*. Montevideo, Tercera Época, 157 (1999), pp. 3-14.



### **Universalidad y particularidad: Cultura y política democráticas (Una visión desde la lingüística cultural)**

Universality and particularity. Democratic culture and democratic politics (A view from cultural linguistics)

Julián CABEZA L. y Lourdes MOLERO DE CABEZA

*Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia*

*Apartado postal 526. Maracaibo 4001-A Venezuela.*

*Correo-e: jcabeza@icnet.com.ve / lourdes\_molero2001@yahoo.com*

#### **RESUMEN**

El lenguaje y la cultura conforman una visión particular del mundo y condicionan la conducta del DECIR y del HACER. Esta doble tensión hace pensar, desde la perspectiva cultural y política, en un universalismo o en un multiculturalismo. Este trabajo presenta una propuesta, bajo el enfoque de la semántica cognitiva y discursiva, para la elaboración de leyes, políticas y prácticas democráticas en las que la universalidad no tiene por qué contradecirse con la particularidad, tomando como paradigma los presupuestos estructurales y la función dialógica de las lenguas. Dichas leyes tendrán una dimensión de racionalidad universal que salgarde los derechos humanos; una dimensión social y políticamente correcta en los territorios nacionales; y una adecuación conveniente y oportuna para los sujetos en su comportamiento individual. Serán entonces leyes incluyentes y no excluyentes para todos los sujetos en sus saberes y acciones –en las modalidades de su DECIR y de su HACER–, como miembros de una determinada comunidad o nacionalidad.

**Palabras clave:** políticas democráticas, cultura, antropología, lingüística.

#### **ABSTRACT**

Language and culture include a peculiar vision of the world. They also condition the behavior of what is SAID and what is DONE. This double tension makes one think, from the cultural and political perspective, about universalism or multiculturalism. From a cognitive and discursive semantic viewpoint, this article offers a proposal for the elaboration of laws, policies and democratic practices in which the universality does not have to contradict particularity, if the structural suppositions and the dialogical function of languages is taken as a paradigm. These laws will have a dimension of universal rationality that safeguards human rights; a socially and politically correct dimension within national territories; and a convenient and opportune adequateness for subjects in their individual behavior. In this case they will be inclusive and not exclusive laws for all individuals in relations to their knowledge and actions –in the modalities of their SPEECH and of their DEEDS–, as members of a certain community or nationality.

**Key words:** Democratic policies, culture, anthropology, linguistics.

## 1. INTRODUCCIÓN

En los estudios sobre las lenguas, particularmente en los estudios del significado, ha quedado demostrado que la tensión entre lo universal y lo particular en los sistemas lingüísticos es superada en ese vaivén que se establece en el doble recorrido que realizan los hablantes como enunciadores e interpretantes en el proceso de la comunicación.

Los planteamientos teóricos que subyacen en la visión que se ofrece en este trabajo, proceden de una perspectiva de la lingüística cultural que incluye, necesariamente, los principios de una semántica cognitiva, una semántica estructural, una semántica discursiva y una semántica pragmática. La superación de la oposición entre lo universal y lo particular en los sistemas lingüísticos, pasa por una serie de aspectos que tienen que ver con las relaciones que pueden establecerse entre: la complejidad del mundo referencial acerca del cual el hablante quiere comunicar algo, las operaciones de conceptualización que subsumen el *querer decir* o propósito de comunicación, la selección de los signos para expresar un determinado significado, los mecanismos del paso de la lengua al discurso y a la inversa, así como la vinculación entre el *saber* y el *querer* de los interlocutores que participan en un acto de comunicación.

Una vez que se abandona el estrecho campo de la descripción lingüística, el investigador se enfrenta con el ámbito de los conceptos y con el de las variables que provienen de la situación social y cultural. Estos dos niveles de análisis son tomados en cuenta en las consideraciones y planteamientos que aquí se presentan.

En este trabajo se reflexiona en torno a cómo los sistemas lingüísticos presentan la relación entre lo universal y lo particular. Se esboza una propuesta basada en los cuatro niveles metodológicos y necesarios del modelo lingüístico, enmarcado, además, en su dimensión dialógica de representación y comunicación. El conjunto de planteamientos así obtenidos pudiera orientar en otros ámbitos sociales y culturales, en la búsqueda de una concepción de democracia que contribuya a resolver los problemas de convivencia pacífica. Esta propuesta señala paradigmas para la elaboración de leyes, políticas y prácticas democráticas en el ámbito universal, social e individual.

## 2. LOS LINEAMIENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Presentaremos seguidamente los principios teóricos, metodológicos y prácticos con los que hemos venido trabajando en el análisis, principalmente, del discurso publicitario, político y literario y las extrapolaciones que, en nuestro entender, se pueden hacer a los procesos culturales y sociales, considerados como conjuntos de reglas, normas y usos más o menos sistematizados que coexisten con prácticas significantes y simbólicas.

Los principios teóricos de la lingüística, de la semántica y de los análisis del discurso que han presidido nuestras investigaciones anteriores<sup>1</sup>, guían en parte los planteamientos

1 Pueden consultarse los trabajos de Cabeza, Julián (1985, 1988, 1989, 1991, 1993, 1994, 1995, 2000 y 2002) y de Molero, Lourdes (1985, 1999, 2001, 2002a, 2002b).

de este trabajo, así como los lineamientos de Bernard Pottier<sup>2</sup>, de René Thom<sup>3</sup>, de Teun Van Dijk<sup>4</sup>, y de los antropólogos Alessandro Duranti<sup>5</sup> y Gary Palmer<sup>6</sup>, entre otros.

Los planteamientos que presentamos no pretenden equiparar los principios de análisis de las diferentes ciencias y sus metodologías y prácticas, ya sean de las llamadas naturales o las ciencias humanas, con los principios, métodos y procedimientos para ordenar el comportamiento humano, sino tomar, como elemento de comparación, las reglas, normas y usos que desarrollan las lenguas en los procesos discursivos de la comunicación humana y extrapolar esos tipos de relaciones y procesos, naturalmente que manteniendo su autonomía, con los que se desarrollan en los diferentes tipos de relaciones sociales, a fin de instrumentalizar políticas que permitan la permeabilidad vertical en los niveles de estratificación social y en la dimensión horizontal de la comunicación y del comportamiento.

El desarrollo de los procesos sociales visto como la espiral comunicacional de procesos materiales y simbólicos, se va remodelando por las acciones y la imaginaria humanas y éstas no pueden ser prefijadas de antemano sino desde la intencionalidad y la libertad, condicionadas también por los mismos procesos en los que se desenvuelven. Como afirma Pottier:

No somos esclavos de nuestras lenguas. Ellas nos sugieren soluciones, nos proponen cuadros ya preparados, pero una intensa práctica lingüística permite a nuestro pensamiento encontrar expresiones más adecuadas, más cercanas a lo que realmente queremos comunicar<sup>7</sup>.

Y añade este mismo autor en relación con los procesos culturales: “Las interpenetraciones culturales parecen más frecuentes que las interferencias lingüísticas... Los sincretismos culturales dan lugar a más innovaciones y a una complejidad mayor”<sup>8</sup>.

Los análisis del discurso político y de los discursos en los medios de comunicación conducen a pensar en las paradojas que polarizan los debates contemporáneos en la antropología y la política. Cuanto mayor es la insistencia con que los colectivos sociales invocan la cultura para justificar su acción política, tanto más se sorprenden los antropólogos del éxito que tiene la “cultura” como uno de sus conceptos fundadores. Cuanto más inverosímil resulta el viejo sueño modernista de la progresiva homogeneización cultural del mundo a medida que el elogio de la diversidad cultural se ha convertido en rutina, tanto más frecuentes son las críticas que se hacen al “multiculturalismo” como amenaza del universalismo, de los derechos humanos y ciudadanos en cuanto fundamentos de la sociedad moderna. Los usos políticos de la diversidad cultural dejan así perplejos tanto a quienes abrogan por posturas particularistas y relativistas como a quienes defienden ideales universalistas.

2 Los lineamientos de Bernard Pottier están recogidos en estos dos trabajos: “Lenguas y culturas”, en: *Discursos de Investidura de Doctores Honoris Causa*, Madrid: UNED, 1993a, pp. 21-54 y en la *Semántica General*. Madrid: Gredos, 1993b.

3 Thom, René: *Modèles mathématiques de la morphogénèse*. París: Coll 10/18, 1974.

4 Van Dijk, Teun A: *Ideología*. Barcelona: Gedisa, 1999.

5 Duranti, Alessandro: *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press, 2000.

6 Palmer, Gary: *Lingüística cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

7 “Lenguas y culturas”. Ed. cit. p. 54.

8 *Ibid.*, p. 38.



## 2.1. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO, LAS LENGUAS, LAS CULTURAS, LOS SISTEMAS SEMIÓTICOS Y LAS PRÁCTICAS SOCIALES

La extrapolación del campo lingüístico al cultural y al político no puede ser automática, sino teniendo en cuenta los procesos, tanto extensivos como intensivos, y su fenomenología.

En esto estamos de acuerdo con los planteamientos que hace René Thom en *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, y que extiende hasta el lenguaje humano:

J'ajouterais, à l'usage des esprits soucieux de philosophie, que notre modèle offre d'intéressantes perspectives sur le psychisme, et sur le mécanisme lui-même de la connaissance. En effet, de notre point de vue, notre vie psychique n'est rien d'autre qu'une suite de catastrophes entre attracteurs de la dynamique constituée des activités stationnaires de nos neurones. La dynamique intrinsèque de notre pensée n'est donc pas fondamentalement différente de la dynamique agissant sur le monde extérieur. On s'expliquera ainsi que des structures simulatrices des forces extérieures puissent par couplage se constituer à l'intérieur même de notre esprit, ce qui est précisément le fait de la connaissance<sup>9</sup>.

En un sentido ya más extenso señalan Pottier *et al.*: "Tout système linguistique est le produit d'un inconscient collectif assumé par chacun des individus de la communauté"<sup>10</sup>.

Ampliando el campo de estudio, de similitudes y de incidencias ampliadas, deben interpretarse en el mismo sentido las palabras de Seyla Benhabib:

Toda sociedad humana compleja, en todo momento, se compone de prácticas materiales y simbólicas con una historia. Esta historia es la sedimentación y el depósito de luchas de poder, simbolización, designación y significación, en suma, por la hegemonía cultural y política, llevadas a cabo entre grupos, clases y géneros. Nunca hay una cultura única, como un sistema coherente de creencias, significaciones, simbolizaciones y prácticas, que se extienda por «todo el radio de las actividades humanas»<sup>11</sup>.

Lo que queremos plantear es que las lenguas y los sistemas semióticos que nos sirven de manera indirecta y gradual, a través de los índices, símbolos y signos para conocer el mundo, nos permiten obtener elementos axiológicos que pueden orientar en la elaboración de políticas democráticas de convivencia. Las lenguas y los discursos que ellas generan, vistos desde la dimensión que reseñaremos a continuación, son la manifestación de cómo la unidad de intención de comunicación puede manifestarse en forma diversa y particular y, en su constelación, manifestar la diversidad de culturas y visiones del mundo. Tienen las lenguas, la capacidad de ser aprendidas por todos los hombres en todos los tiempos y espacios y pueden expresar y comunicar tanto la universalidad como la particularidad. Ahora

9 *Op.cit.*, p. 265.

10 Pottier, Bernard *et al. Aphasies et langage*. París: Espaces 34, 1995, p. 15.

11 Benhabib, Seyla. *Nous et les autres. El diálogo cultural complejo en una civilización global*. Valencia: Ed. Episteme, Col. Eutopías, Vol. 176, 1997, p. 17.

bien los sistemas simbólicos, como receptáculos del conocimiento humano, no pueden ser usados como sistemas dogmáticos de manipulación del QUERER, del SABER, del PODER DECIR y HACER de una comunidad para masificar a los individuos tanto en las complejidades de las visiones del mundo, como para dirigir su comportamiento. La comunicación dialógica, autónoma, libre y constructora de nuevos conocimientos, y las estructuras y relaciones que ella crea, se deben usar para diseñar políticas acordes con las aspiraciones éticas, económicas y sociales de los estratos diferenciados de la nueva sociedad tecnológica y del conocimiento. Entonces serán leyes que, en diferentes niveles de generalidad y particularidad, individualidad y pluralidad, permitan el intercambio en todos los órdenes. Para poder diseñar políticas para las nuevas relaciones de comportamiento y de comunicación de esta sociedad del conocimiento, no estaría demás una mirada acuciosa para ver cómo el SABER se REPRESENTA, se ARTICULA y se COMUNICA a través de las lenguas, desde los primeros momentos en que los ojos del hombre comenzaron a imaginar algo más allá de la luz y de las sombras.

## **2.2. LOS DISCURSOS, LA DIMENSIÓN POLÍTICA Y EL PODER**

En todos estos casos la dimensión política es fundamental y consustancial a todos los procesos de construcción y expresión de las representaciones comunitarias. Estas representaciones son la definición social de la colectividad, a través de la cual se opera la disolución simbólica de la heterogeneidad, diferencias, desigualdades y contradicciones que conforman su realidad. Estos procesos de codificación del discurso político que se refieren a la esfera de lo simbólico-ideológico se definen como la acción de reconocimiento de la pertenencia a una determinada comunidad por parte de sus integrantes. Discurso y poder se constituyen en un binomio clave para la configuración y desarrollo del poder establecido. Todo esto hace de este campo un terreno fundamental para el análisis antropológico y lingüístico de lo político.

Los resultados de los análisis de los discursos políticos provenientes del poder en el caso venezolano demuestran, por ejemplo, que el uso en dichos discursos de la simbología religiosa, militar e histórica compartida por la mayoría de la población es una estrategia que permite la construcción de identidades y procesos, así como la identificación de los líderes con el pueblo. Por otra parte, en esos mismos análisis ha sido posible observar cómo las estrategias lingüísticas y discursivas revelan los mecanismos utilizados para recontextualizar determinados referentes culturales, con una finalidad persuasiva en la búsqueda y reproducción del poder<sup>12</sup>.

## **2.3. LENGUA, CULTURA Y SOCIEDAD**

Señalamos anteriormente que alejarse del estrecho dominio de la descripción lingüística implica considerar otras variables provenientes de la situación social y cultural donde se encuentran inmersas las lenguas y que enmarcan los eventos comunicativos que realizan los hablantes. Por lo tanto, las lenguas también pueden ser estudiadas en sus relaciones con la sociedad y la cultura. Las relaciones con la cultura tienen un excelente fundamento en la lingüística cultural, en este sentido Palmer afirma: “Los antro-

12 Cfr. los trabajos de Molero, Lourdes (1999, 2001, 2002a, 2002b).

pólogos deberían continuar con sus intereses tradicionales por el lenguaje, la cultura y la visión del mundo”<sup>13</sup>.

El estudio de las relaciones entre lengua y cultura viene desde lejos. Lévi-Strauss en *Les structures élémentaires de la parenté*<sup>14</sup> vio en el estudio de las lenguas el denominador común de las ciencias humanas. Reconocía Lévi-Strauss que el objeto de la lingüística inaugurada por Ferdinand de Saussure, trataba el fenómeno más universal, tan universal como la prohibición del incesto, que está en la base de la antropología: el lenguaje articulado. Situaba así el verdadero encuentro entre la lingüística y la antropología, a través del método de ambas ciencias; de manera que “en uno y otro caso, y con el mismo resultado exitoso, se ponen de relieve estructuras que se revelan homólogas y que tienen su origen en el trabajo inconsciente, irreflexivo, del espíritu humano”<sup>15</sup>.

Para completar otros testimonios que van en la línea de nuestros planteamientos citaremos a Gary A. Palmer: “Si la teoría lingüística cognitiva puede combinarse con la teoría de la lingüística del discurso, el resultado sería una síntesis muy útil que enlazaría teoría lingüística, teoría cultural y teoría sociolingüística”<sup>16</sup>.

La síntesis sugerida por Palmer tiene su punto de partida en las relaciones lengua, cultura y sociedad. La lingüística cognitiva es una teoría de naturaleza interdisciplinaria e integradora, y su relación con la lingüística del discurso y la teoría cultural y sociolingüística pudiera estudiarse bajo la óptica de dos de sus principios fundamentales: el primero consiste en considerar que el estudio del lenguaje no puede separarse de su función cognitiva y comunicativa, lo cual impone un enfoque basado en el uso; el segundo, establece que el lenguaje tiene un carácter simbólico, de donde su función primera es significar. Reconoce, además, la lingüística cognitiva el enfoque semántico-pragmático.

La función comunicativa y el enfoque basado en el uso nos acerca al concepto de discurso, concebido como un uso lingüístico contextualizado o como una práctica social que implica la relación dialéctica entre un evento comunicativo o discursivo particular y la situación y la estructura social que lo configuran. Dicho de otra manera: el discurso es socialmente constitutivo, porque mantiene, reproduce y contribuye a transformar el *statu quo* social, así como está socialmente constituido: constituye situaciones, objetos de conocimiento, identidades sociales y relaciones entre personas y grupos de personas<sup>17</sup>.

Bajo esta perspectiva de la lingüística cognitiva es evidente que los hechos lingüísticos se vinculan con diversos campos interdisciplinarios. Así, en el ámbito antropológico podrían mencionarse los siguientes interdisciplinas: la antropología lingüística, que estudia las relaciones lengua, pensamiento y cultura; la etnografía de la comunicación, corriente antropológica que plantea que la *competencia lingüística* se ha de entender como una parte del conjunto de conocimientos y habilidades que constituyen la *competencia comunicati-*

13 *Op. cit.*, p. 346

14 Lévi-Strauss, C. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós, 1969.

15 Fleischmann, E. “El espíritu humano en Lévi-Strauss”, en: *Estructuralismo y Antropología*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1969, pp. 132-133.

16 Palmer. *Op. cit.* p. 31.

17 Fairclough, N. y Wodak, R.: “Análisis crítico del discurso”, en: Teun Van Dijk (ed.), *El discurso como interacción social*, Barcelona: Gedisa, 2000, pp. 367-404.

va, a su vez parte de la *competencia cultural*. En el campo sociológico es posible mencionar: el interaccionismo simbólico<sup>18</sup>, corriente de la microsociología que estudia el papel de las interacciones en la vida social, y cómo éstas se gestionan mediante los *turnos de habla* de los interlocutores; la sociolingüística interaccional se propone como tarea relacionar los análisis del interaccionismo simbólico, la etnometodología o el análisis de la conversación con una teoría social que les confiera una dimensión de mayor alcance.

La síntesis esbozada por Palmer tiene, entonces, su explicación y justificación en los vínculos que pueden establecerse entre los hechos lingüísticos y los ámbitos de la vida social y cultural donde se producen. Por otra parte, el concepto de discurso sería un concepto clave para articular estos campos interdisciplinarios en los que los saberes lingüísticos se vinculan con los de otras disciplinas.

#### 2.4. LOS CONCEPTOS GENERALES Y LOS UNIVERSALES

Relacionado con lo anterior, es importante tratar el punto de los conceptos generales y universales obtenidos como producto de la conceptualización, la cual es tributaria a la vez de las costumbres sociales y de las necesidades creativas individuales. La literatura acerca de las particularidades de cada lengua y la universalidad de una gran cantidad de conceptos<sup>19</sup> ha demostrado que entre lo específico de las lenguas y los universales conceptuales no existe ninguna contradicción. La comparación entre numerosos sistemas lingüísticos revela que todos son, evidentemente, diferentes, pero que también existen entre ellos muchas características en común. Estos estudios comparativos entre numerosas lenguas que demuestran las semejanzas y diferencias entre ellas, conducen a Pottier a afirmar que “no hay ninguna antinomia entre la especificidad de cada lengua y la universalidad de numerosos conceptos”<sup>20</sup>.

Entre los tipos de conceptos pueden distinguirse los conceptos generales y los conceptos universales.

Pensamos que los conceptos generales están directamente relacionados con la experiencia humana, con la vida cotidiana como el nacer, el vivir y el morir, como el creer en mitos, el amar al prójimo, el ir y venir en el espacio, el recordar el pasado e imaginar el futuro, etc.

En cuanto a los conceptos universales, se trata de lo que Gustave Guillaume llamó los “inevitables del pensamiento”, más abstractos, que hace que todas las lenguas del mundo quieran expresar el desarrollo del proceso, los grados de determinación de las entidades, las funciones relativas de agente y paciente, la localización en el tiempo y en el espacio, la realidad o la virtualidad de los sucesos, las modalidades del enunciador a propósito de lo enunciado, cualquiera que sean las soluciones adoptadas (fónicas, morfológicas, tácticas...) <sup>21</sup>.

18 Véase: Goffman, E. *Ritual de la interacción. Ensayos sobre el comportamiento cara a cara*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970.

19 Véase: Sowa, 1984; Mel'ëuk, 1989; Wierzbicka, 1989, citados en Pottier, B. (1993b) *Semántica general*. Ed. cit., pp. 69-70.

20 Pottier B.: “Lenguas y culturas”. Ed. cit., p. 43.

21 *Ibid.*, pp. 42-43.

Justamente, el estudio del nivel conceptual da lugar a uno de los temas más actuales en el campo de las ciencias humanas y sociales como es la orientación cognitiva o cognoscitiva.

## **2.5. LA DIMENSIÓN DIALÓGICA. LA COMUNICACIÓN**

El estudio de las lenguas también induce a reconstituir el ámbito de la comunicación en su totalidad, caracterizado por una dimensión dialógica, que concibe a los hablantes como interlocutores que cubren dos instancias: la enunciación y la recepción. Por eso se afirma que “la dialéctica nació del diálogo para regresar al diálogo en un nivel superior (diálogo entre personas)”<sup>22</sup>.

## **2.6. EL EVENTO**

Hemos considerado el “evento” como elemento inicial y punto de partida en nuestros análisis: “Todo acontecer no escapa al tiempo, se desarrolla en el espacio y tiene unos actores naturales o humanos. Cuando el acontecimiento participa de la comprensión, comunicación o acciones humanas, aquél adquiere características y visiones más amplias que las del evento natural”<sup>23</sup>.

Establecemos dos tipos de relaciones entre el hombre, el universo y el mundo. Hombre → Mundo: representación. Hombre ↔ Hombre: comunicación.

En esta relación entre el hombre, los seres y las cosas se establece el evento como fenómeno experiencial tanto en la comprensión del universo, como del mundo y de los hombres entre sí, tomados ya individualmente o en forma social.

## **2.7. LOS NIVELES DEL ANÁLISIS**

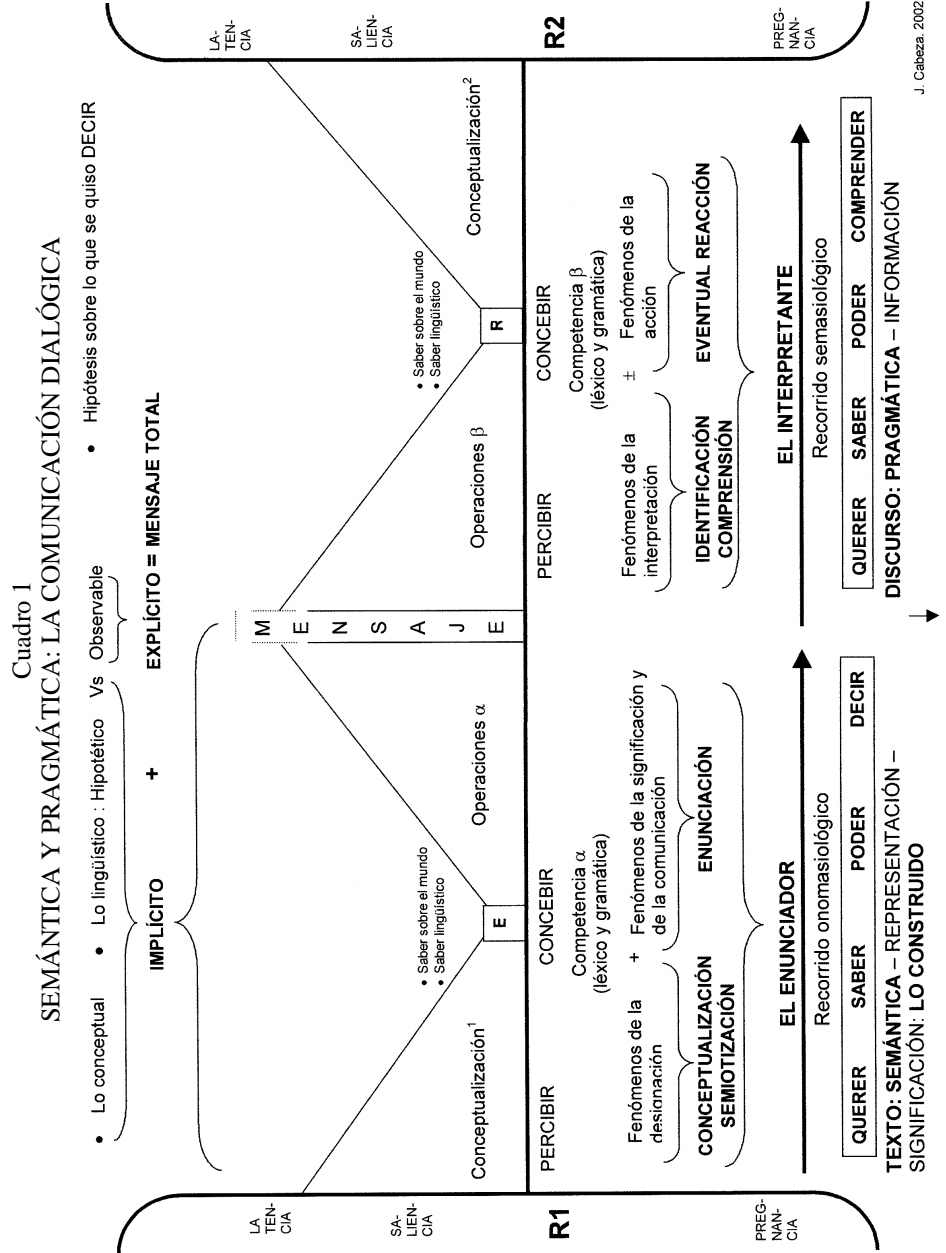
Los niveles teóricos, metodológicos y de análisis prácticos que nosotros utilizamos, nacen del hecho real de la comunicación dialógica a través de las lenguas, en lo que denominamos dimensión horizontal y que en forma detallada sintetizamos en el Cuadro 1.

Esta dimensión horizontal y fáctica de la comunicación humana, entendida como proceso dialógico, se manifiesta en eventos expresivos y comunicativos de los sujetos dialogantes en modalidades diversas, que explican en alguna manera la existencia de los diferentes modos, géneros y tipos de discursos.

Este proceso horizontal y dinámico tiene también su contrapuesta vertical y estática, en los niveles de análisis que utilizamos en el momento de nuestro estudio, pues si fuéramos a referirnos a sus tiempos de cronogénesis en el trasunto pensamiento-lenguaje, no pudiéramos tampoco disociarlo de sus circunstancias de espacio y tiempo, y por lo tanto de su continuidad siempre cambiante. En el análisis no hacemos sino tomar, en una especie de fotograma o instante comunicativo, las connotaciones y nuevos sentidos del evento, que nos revelan espacios y tiempos específicos junto con los actantes del enunciado y de la enunciación. Este corte debe inscribirse en la dimensión diacrónica y social de la lengua y de la co-

22 Bajtin, M. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo Veintiuno, 1997, p. 384.

23 Cabeza, J. “Los esquemas analíticos. Los temas, los sentidos discursivos: Niveles de interpretación”. En: *Actas del Congreso Internacional de Semántica* (pp. 277-288). Madrid: Ed. Clásicas, 2002, p. 278.



municación e incluirse en la sumatoria de la historia del conocimiento, en cuanto conjunto de pensamiento, mensaje y acción, en esa espiral de la historia que continuamente se desarrolla y se amplía en las coordenadas del tiempo y del espacio, y que lleva como actores de los cambios a las personas, tanto en su dimensión individual como social. Esto nos facilita el que no haya contradicción entre la teoría y la práctica del análisis discursivo, puesto que es el hecho del fenómeno lingüístico el que nos proporciona las herramientas teóricas, metodológicas y prácticas para entender, comprender e interpretar el fenómeno y proceso lingüístico de la expresión y de la comunicación. Este evento, con sus peculiares características por tratarse del fenómeno humano, integra la particularidad y la universalidad como posibilidad, ya sea en forma excluyente, incluyente o de intersección, y se hace concreción en los procesos del conocimiento y en los fenómenos del comportamiento humano.

### ***2.7.1. El nivel referencial***

El referente se nos presenta de una manera directa en el universo natural, indirecta a través de los signos mediante nuestra imaginación simbólica, y en cierta manera en forma mixta, en los objetos del mundo, mediatizados por el hombre en su uso, en su representación significativa o en su dimensión estética.

Estos mundos reales o posibles, o imposibles pero imaginables, constituyen el referente discursivo.

### ***2.7.2. El nivel lógico-conceptual***

A este nivel pertenecen los conceptos generales y universales tratados anteriormente. Los esquemas utilizados para la representación de este nivel son los esquemas analíticos (EA) y los esquemas conceptuales (EC) que responden al hecho de que en todo texto o discurso existe un nivel con vocación universal, el cual nos proporciona una lectura y un análisis en relación con los conceptos más generales y primarios del conocimiento de los seres y las cosas y que, semiológica y lingüísticamente, se expresa mediante los mecanismos más universales pertenecientes a las lenguas.

Los esquemas analíticos y esquemas semióticos pueden representar diversos textos y se homologan con las constantes universales denominadas arquetipos, mitos, leyendas y complejos, vistos desde la perspectiva de otras ciencias y otros análisis. Estos esquemas nos llevan a ESQUEMAS UNIVERSALES, desligados de cualquier lengua y cultura.

### ***2.7.3. El nivel lingüístico***

#### ***2.7.3.1. El componente semántico-sintáctico***

En el nivel lingüístico hay que tener presente todas las particularidades léxico-semántico-sintácticas y el componente retórico.

Este nivel intermedio lo hemos denominado también lingüístico-temático<sup>24</sup>. En él las designaciones de los actantes y de los procesos nos deben remitir, por un lado, a un mundo referencial histórico o imaginario, y sus representaciones léxico-semánticas, a las referencias de la lengua en la que el texto se expresa.

24 *Ibidem.*, p. 286.

En el nivel temático tomamos el texto respetando la lengua y los sistemas de información y comunicación en los que se manifiesta. Recobramos una interpretación situada en coordenadas espacio-temporales particulares, y en donde los actantes y los procesos tienen ya características culturales, sociales e históricas.

### 2.7.3. El nivel discursivo

Si partimos del recorrido onomasiológico, el discurso constituye la última etapa de la generación del texto. Su manifestación no es ajena a las nociones de contexto y situación, como ya se anotó. Si se admite que todo discurso, desde la perspectiva de la semántica lingüística, puede ser resumido en una oración e incluso en una palabra, sin que persistan las formas que lo sustentaban, y que esto constituye a su vez una prueba de las peculiares características de la memoria y del lenguaje humano, también es cierto que el interpretante tiene varias opciones de lectura en la jerarquización del significado textual y en la pluralidad de los sentidos discursivos.

#### 2.7.4.1. El componente pragmático. Los sentidos

Las variaciones de lecturas del interpretante vinculan este enfoque con los aportes de la pragmática en los estudios del discurso. Los análisis del discurso se han basado fundamentalmente en dos componentes: el semántico y el pragmático. El primero atañe, como su nombre lo indica, a todo lo que se relaciona con los significados discursivos. La identificación y análisis de los tópicos, macro-estructuras y esquemas básicos que recogen los ejes temáticos más importantes desarrollados en un texto, conducen al analista a la observación de cómo el enunciador ha estructurado u organizado su intención de significar. Por su parte, la pragmática estudia la manera intencional de producir significado mediante el lenguaje, y los principios que regulan los comportamientos lingüísticos destinados a la comunicación. La pragmática sería, en un sentido estricto, el estudio de los *actos de habla*, cuya teoría fue formulada por Austin<sup>25</sup> y desarrollada por Searle<sup>26</sup> los actos de habla son concebidos como una clase específica de acción que realizamos cuando producimos una emisión. Aseverar, advertir, prometer, felicitar, amenazar, ordenar y preguntar son ejemplos de actos de habla. En su sentido más amplio, la pragmática es el estudio de la comunicación lingüística en contexto o el estudio del lenguaje considerado en relación con sus usuarios, es decir que el componente pragmático comprende también los factores que rodean el momento de la enunciación y recepción del mensaje. De esta teoría se considera que hablar es *hacer* y que cada enunciado emitido posee un significado literal o proposicional, una dimensión intencional y una dimensión que *repercute* en la audiencia. Esta distinción entre lo que se dice, la intención con que se dice y el efecto que causa lo que se dice en quien recibe el enunciado será crucial, ya que en este proceso de interpretación de intenciones en el marco de la comunicación se incorporan factores cognitivos, culturales y sociales. Los objetivos de la pragmática serían, entonces, tanto los procesos como los productos de la comunicación, incluyendo su inserción en la cultura y las consecuencias sociales. Esto último entronca con las relaciones lenguaje, cultura y sociedad a las cuales ya aludimos. En resumen, la pragmática ofrece un enfoque para el análisis de las diferentes opciones de lectura de un texto porque es

25 Austin, J. *Cómo hacer cosas con las palabras*. Barcelona: Paidós, 1962.

26 Searle, J. *Actos de habla*. Madrid: Cátedra, 1969.



una perspectiva que permite acercarse al estudio de los fenómenos lingüísticos tomando en cuenta los factores contextuales.

Para una mejor comprensión de lo que hemos desarrollado hasta aquí, queremos sintetizar en los Cuadros 1 y 2 una visión global del proceso de REPRESENTACIÓN, de COMUNICACIÓN y de INTERPRETACIÓN, así como algunos aspectos teóricos y metodológicos que jerarquizan y ordenan nuestro análisis. Y señalamos que tanto los análisis científicos como las interpretaciones del lector pueden realizarse en los niveles y dominios que sintetizamos en el Cuadro 3.

En estos niveles y dominios las ciencias humanas podrán interpretar, cada una en su especificidad, en el nivel y dominio de su competencia, los sentidos del discurso y su intertextualidad.

### **3. PROPUESTA PARA LA ELABORACIÓN DE LEYES, POLÍTICAS Y PRÁCTICAS DEMOCRÁTICAS DESDE LA PERSPECTIVA DE UNA LINGÜÍSTICA Y SEMÁNTICA CULTURALES**

Quisiéramos iniciar estas conclusiones y propuestas citando de nuevo a Palmer:

Los intereses de lingüistas y antropólogos lingüísticos convergen considerablemente en el principio de concatenación por dos razones: primero, porque la concatenación se basa en los enlaces semánticos dentro de dominios cognitivos de la experiencia y, segundo, porque los dominios de experiencia están estructurados de acuerdo con las visiones del mundo (incluyendo mitología, religión, creencias, filosofía, valores nucleares, etc.) y las tradiciones culturales que dictan los ritmos de la vida diaria... Finalmente, están interesados en conocer cómo sirven los clasificadores a las funciones discursivas evocando unas unidades y unos escenarios con preferencia sobre otros<sup>27</sup>.

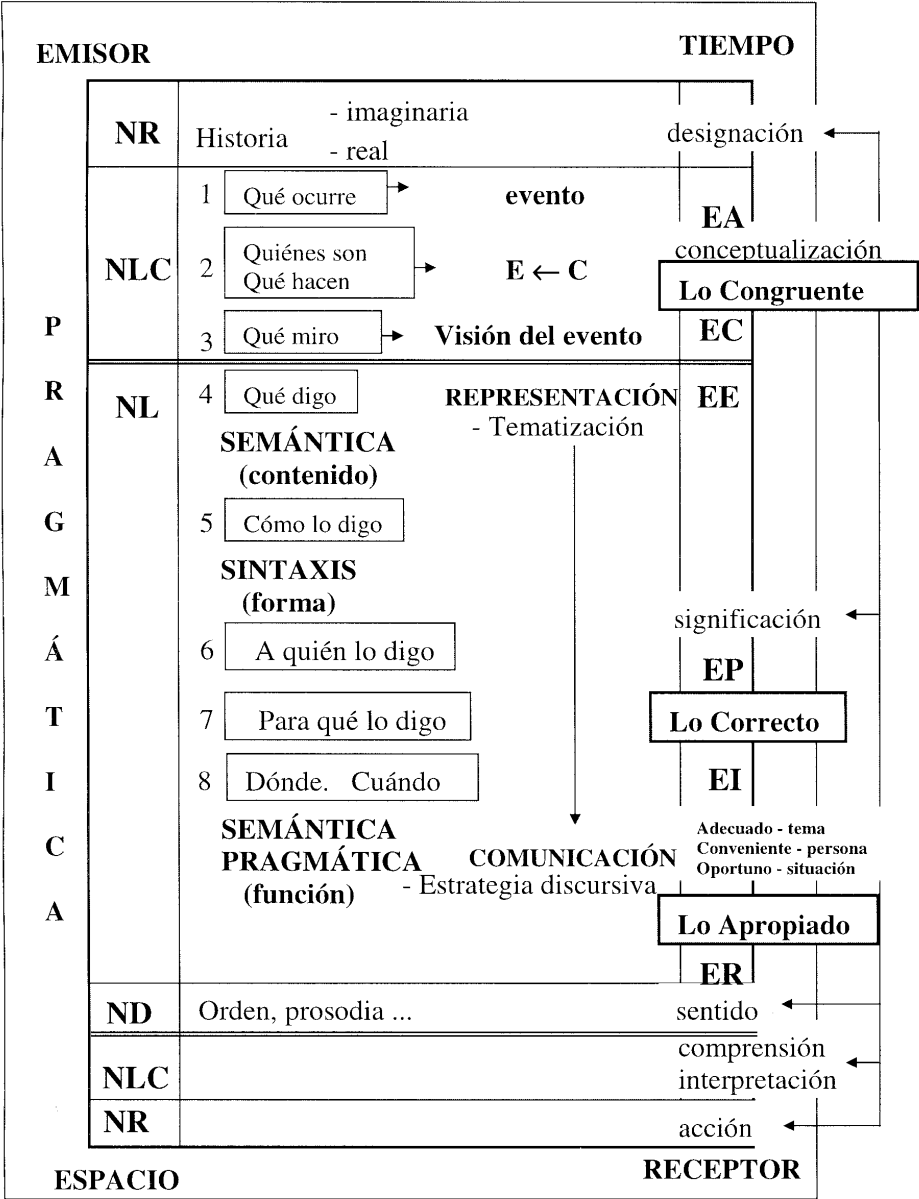
Si cotejamos entonces los principios y prácticas expuestos, siguiendo los parámetros de la semántica cognitiva y discursiva, con la elaboración de leyes, políticas y prácticas democráticas, llegamos a las conclusiones preliminares siguientes:

El estudio de las comunidades lingüísticas, culturales y sociales y el análisis de los discursos de los que esas mismas comunidades son productoras y receptoras, nos permiten, en relación con lo señalado más arriba, elaborar la siguiente sinopsis que esquematizamos en el Cuadro 4, y que explicaremos en forma sucinta, para hacer más asequible nuestra propuesta general.

Es posible que en un posterior estudio sobre la nueva legislación venezolana, por ejemplo, la puesta en marcha de nuevas políticas, así como sus prácticas correspondientes, pudieran constituir un buen “corpus” de análisis para examinar las correspondencias entre la teoría –las leyes–, la metodología –el orden y la jerarquización– y la práctica –el comportamiento social e individual–; y constatar, entonces, lo congruente, lo correcto, lo adecuado, lo conveniente y oportuno en los diferentes niveles y grados de las concreciones de los

27 Palmer. *Op. cit.*, p. 126.

Cuadro 2  
ETAPAS, NIVELES Y PROCESOS DE LA GENERACIÓN DISCURSIVA



Fuente: J. Cabeza, 2002; con planteamientos de Pottier y Coseriu.

Cuadro 3  
 NIVELES Y DOMINIOS DE ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

Niveles	Dominios	Leyes	Extensión
Lógico-conceptual	Ciencia	Universales	Universo
Temático	Cultura	Sociales	Mundo
Discursivo	Arte	Particulares	Persona

Fuente: J. Cabeza, 2002.

eventos sociales o de los actos individuales. En este sentido, podemos citar el trabajo denominado *Ciudadanía y sociedad civil: el secuestro de los valores democráticos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*<sup>28</sup>, en el cual se analizan los conceptos de ciudadanía y sociedad civil en la constitución de 1999, en relación con su eficacia en la construcción de los valores democráticos.

El Cuadro 4 se enuncia con un postulado general: “La persona en forma individual o social tiene derechos y deberes en todos los lugares y siempre”. Se cierra con otro enunciado referido a los sujetos, a los procesos y a la pragmática que rodea a todo evento en cuanto a sus actores y circunstancias: “Todas las personas son sujetos activos y pasivos de leyes congruentes, correctas y apropiadas en todos los espacios y tiempos. Leyes que tienen como función dirigir el comportamiento social entre los ciudadanos del mundo”.

El Cuadro 4, en el cual se presentan los planteamientos generales de la propuesta, se basa en los cuatro aspectos explicados en los niveles de análisis que utiliza el modelo lingüístico comunicativo. En ese esquema nos referimos en primer lugar al nivel referencial donde la complejidad del mundo permite incluir lo social, lo psíquico, lo biológico y lo físico. Posteriormente, situamos las leyes congruentes –racionalmente universales y válidamente lógicas–, y que se relacionarían con el nivel que hemos denominado lógico-conceptual de las lenguas, vinculado a los universales del lenguaje. En nuestra propuesta equivaldría al ámbito de las leyes internacionales, extra-territoriales, incluyendo en esta extensión a aquellas que se sitúan más allá de las fronteras de los llamados estados-nación. Incidiría en las leyes de los organismos internacionales, tendrían como universales, los derechos humanos, sociales, políticos, éticos, etc. Y sus sujetos serían todas las personas en cuanto “ciudadanos del mundo”.

Entenderíamos por leyes políticas y prácticas sociales correctas, a las que en el ámbito del lenguaje se corresponden con la lengua socializada de una comunidad determinada, bien que hoy día no siempre se corresponden con la comunidad cultural, ni con la societaria y a veces tampoco con los límites de la territorialidad que se encierra en las fronteras del estado-nación. No obstante, todas estas variantes, que no hacen sino constatar el problema del universalismo y del multiculturalismo, aplicamos este término de correcto a las características de las leyes que rigen a una sociedad delimitada territorialmente por unas fronteras y que también se corresponden con los principios, normas y valores legitimados por usos consuetudinarios de la tradición y de los hechos históricos y que con frecuencia son eleva-

28 Vázquez, M., Gómez, M. y Molero, L. “Ciudadanía y sociedad civil: el secuestro de los valores democráticos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela”. *Opción* (38), 2002, pp. 49-75.

Cuadro 4  
LA PERSONA EN FORMA INDIVIDUAL O SOCIAL TIENE DERECHOS  
Y DEBERES EN TODOS LOS LUGARES Y SIEMPRE

PARADIGMA LINGÜÍSTICO	PARADIGMA PARA UNA POLÍTICA DE LEYES DEMOCRÁTICAS		
	LOS REFERENTES	LOS ÁMBITOS	LOS SUJETOS. LOS PROCESOS. LA PRAGMÁTICA
<b>NIVEL REFERENCIAL</b>  - Lo social - Lo psíquico - Lo biológico - Lo físico	<b>EL UNIVERSO</b> M $\longleftrightarrow$ M -Leyes del desarrollo de las Ciencias.  $\uparrow$ M $\longleftrightarrow$ H $\downarrow$ <b>EL MUNDO</b> H $\longleftrightarrow$ H -Leyes del desarrollo de las Humanidades	<b>LO REAL</b> (los hechos)  <b>LO VIRTUAL</b> (los proyectos)  Todos En todas partes En todo tiempo	Todas las personas son sujetos activos y pasivos de leyes congruentes, correctas y apropiadas en todos los espacios y tiempos. Leyes que tienen como función dirigir el comportamiento social entre los ciudadanos del mundo
<b>NIVEL LÓGICO-CONCEPTUAL</b>  Los universales	<b>LO INTERNACIONAL</b> (lo extra-territorial) Comunidad de organismos internacionales (Derechos humanos, sociales, políticos, económicos, morales...)	Leyes Lógico-noémicas  - Para todos - En todas partes - En todo tiempo	
<b>NIVEL LINGÜÍSTICO CULTURAL</b>  Los significados	<b>LO NACIONAL</b> (lo territorial) - las nacionalidades - las culturas - las sociedades...	Leyes - nacionales - culturales - sociales	
<b>NIVEL DISCURSIVO</b>  Los sentidos	<b>LO PERSONAL</b> (los individuos) - ciudadanos del mundo	Leyes vs. Libertad	

dos al rango de leyes para todos los integrantes de ese territorio. No nos referiremos aquí a los problemas de los estados que están constituidos por autonomías, nacionalidades o conjuntos de naciones que, con frecuencia, encontramos dentro de los límites geográficos de los estados actuales.

Finalmente, cuando decimos que en el nivel discursivo y dialógico los emisores y receptores en la comunicación interpretan los eventos desde una determinada perspectiva, y realizan diferentes lecturas de los textos, otorgando a los significados sociales el sentido o los sentidos de la particularidad, nos estamos situando junto a los ciudadanos de la cotidianidad, integrantes de una comunidad lingüística, cultural y económica que habla y convive socialmente, pero que también, por su misma diversidad, participa creativamente en la producción de nuevos conocimientos, en la sensación de emociones y sentimientos no repetidos, tomados como rupturas situacionales de los sistemas lingüísticos, de leyes políticas, sociales, económicas o culturales, en los que ellos, como sujetos sociales, están inscritos. Es en este nivel, entonces, donde de una manera más concreta encontramos la aparente antinomia de *leyes vs. libertad* y su correspondiente homólogo *lengua vs. expresión y comunicación*. Es en esta dimensión de las prácticas sociales e individuales donde deben conjugarse lo adecuado, lo conveniente y lo oportuno tanto de las leyes como de los comportamientos de los individuos.

El hecho real de la diversidad de las lenguas y las diferencias de grado que existen entre ellas, no impiden que todas cumplan, cada una en su plenitud, la función de comunicación. El funcionamiento de la reglas endocéntricas y exocéntricas que rigen cada una de las estructuras que jerárquicamente conforman los sistemas de las lenguas hace posible la comunicación de mensajes, que pueden ser producidos por todos, en todo lugar y siempre. Es decir, que las lenguas mediante los mecanismos que anteriormente hemos explicado, pueden, tanto en su manifestación comunicativa, como en los tiempos de la psico-mecánica generativa, producir mensajes universalmente aceptables —es decir racionalmente lógicos—, socialmente correctos, y adecuados, convenientes y oportunos en relación con los temas de los mismos, con los actores del diálogo y con sus circunstancias, especialmente de tiempo y espacio, que acompañan a todo evento y proceso comunicativo.

Desde esta perspectiva, formulamos nuestra propuesta para la elaboración de códigos constituidos por leyes democráticas que permitan, sin entrar en contradicción con la libre movilidad de las personas como “ciudadanos del mundo”, estar salvaguardados en el DECIR y en el HACER de todos, en todas partes y siempre.

En conclusión, queremos reiterar que estos planteamientos aquí esbozados y cuya investigación deberá continuarse, se basan en la posibilidad de que los fundamentos teóricos, metodológicos y de la práctica de la comunicación dialógica y de la lingüística y semántica cognoscitiva y discursiva, puedan servir de paradigma orientador en la elaboración de leyes democráticas, que ordenen el comportamiento social e individual de las personas en función de lograr y desarrollar en convivencia, los principios, valores y realizaciones que la misma comunidad se ha establecido.

Así pues, si el lenguaje y la cultura constituyen modelos que, en forma consciente o inconsciente, se van asentando en cada persona y van conformando en su interior una visión particular del mundo, condicionan también, en su mirada al exterior, la conducta del DECIR y del HACER, tanto en lo individual como en lo social. Esta doble tensión, por una parte, hacia la REPRESENTACIÓN, lo general y lo universal, y, por otra, a lo particular, a descubrir al “otro” en la COMUNICACIÓN, hace pensar a algunos, desde la perspectiva cultural, en un universalismo o por el contrario en un multiculturalismo. Desde la perspec-

tiva de una lingüística y semántica culturales, el trabajo conjunto del lingüista, del antropólogo y del legislador puede contribuir a diseñar leyes y políticas democráticas que, respetando la diversidad cultural y lingüística como un hecho incontestable, puedan armonizar lo universal, lo social y lo particular en parecida manera a cómo los nuevos sentidos del mundo, emergentes de la comunicación horizontal y dialógica, se articulan verticalmente en las unidades y estructuras sociales de la significación, hasta llegar a los universales del pensamiento y a las estructuras elementales de la significación.

Véase el símil que presentamos para la elaboración de leyes de políticas democráticas, y que resumimos en el Cuadro 4.

## BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, J. (1962). *Cómo hacer cosas con las palabras*. Barcelona: Paidós.
- BAJTIN, M. (1997). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo Veintiuno.
- BENHABIB, S. (1997). *Nous et les autres. El diálogo cultural complejo en una civilización global*. Colección Eutopías, Vol. 176, Valencia: Ed. Episteme.
- CABEZA, J. (1985). Funciones, mecanismos de indicación y publicidad. *Opción*, (3), 3-26.
- Cabeza, J. (1988). El logotipo: encuentro de la imagen y de la palabra publicitarias. *Opción*, (7), 18-35.
- CABEZA, J. (1989). *Publicidad y discurso*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- CABEZA, J. (1991). El logotipo publicitario, elemento de un modelo semántico-ternario continuo. Una perspectiva semio-lingüística. *OPCIÓN*, (11), 13-26.
- CABEZA, J. (1993). Del noema al discurso: a propósito del cuento de Adriano González León, "El arco en el cielo". *Opción*, (12), 99-123.
- CABEZA, J. (1994). Sistemática, cronogénesis y cronotema en el discurso publicitario: una perspectiva semio-lingüística". *Opción*, (13), 113-126.
- CABEZA, J. (1995). Teoría, Método y Práctica. Análisis semio-lingüístico del anuncio publicitario de marca. *Opción*, (16), 65-88.
- CABEZA, J. (2000). Los esquemas analíticos. Los temas, los sentidos discursivos: Niveles de interpretación. En: *Congreso Internacional de Semántica* (pp. 277-288). Madrid: Clásicas.
- CABEZA, J. (2002). De la enunciación y la interpretación. El caso de la elegía de Miguel Hernández. Modos, géneros y tipos de discursos. *Opción*, (37), 85-111.
- COSERIU, E. (1992). *Competencia Lingüística*. Madrid: Gredos.
- DURANTI, A. (2000). *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- FAIRCLOUGH, N. y WODAK, R. (2000). Análisis crítico del discurso. En: T. Van Dijk (ed.), *El discurso como interacción social* (pp. 367-404). Barcelona: Gedisa.
- FLEISCHMANN, E. (1969). El espíritu humano en Lévi-Strauss. En: *Estructuralismo y Antropología* (pp. 113-148). Buenos Aires: Nueva Visión.
- GOFFMAN, E. (1970). *Ritual de la interacción. Ensayos sobre el comportamiento cara a cara*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- MOLERO, L. (1985). *Lingüística y Discurso*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- MOLERO, L. (1999). Análisis de dos discursos del proceso electoral de 1998 bajo un enfoque semántico y pragmático. En: Bolívar y Khon (ed.) *El discurso político venezolano* (145-157). Caracas: Tropikos.

- MOLERO, L. (2001). Formas y estrategias de persuasión en el discurso político venezolano. La construcción del “yo” y del “otro” bajo un enfoque semántico y pragmático. *Discurso y Sociedad*, 3 (4), 79-106.
- MOLERO L. y Galbán A. (2002a). Estrategias discursivas de oposición en el discurso político electoral venezolano. En: L. Molero y A. Franco (ed.) *El Discurso político en las ciencias humanas y sociales* (pp. 107-123), Caracas: Fonacit.
- MOLERO, L. (2002b) El personalismo en el discurso político venezolano. Un enfoque semántico y pragmático. *Espacio Abierto y Revista Convergencia* (edición conjunta), 11 (2), 291-334.
- PALMER, G. (2000). *Lingüística cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- POTTIER, B. (1993a). Lenguas y culturas. En: *Discursos de Investidura de Doctores Honoris Causa* (pp. 21-54), Madrid: UNED.
- POTTIER, B. (1993b). *Semántica General*. Madrid: Gredos.
- POTTIER, B. et al. (1995). *Aphasies et langage*. París: Espaces 34.
- SEARLE, J. (1969). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.
- THOM, R. (1974). *Modèles mathématiques de la morphogenèse*. París: Coll 10/18.
- VAN DIJK, T. A. (1999). *Ideología*. Barcelona: Gedisa.
- VÁSQUEZ, M., GÓMEZ, M. y MOLERO, L. (2002). Ciudadanía y sociedad civil: el secuestro de los valores democráticos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. *Op-ción*, (38), 49-75.



### **Tópicos para una filosofía política: globalización, poder, identidad y cuestión colonial en América Latina**

Topics for political philosophy: globalization, power, identity and the colonial affair in Latin America

Asier MARTÍNEZ DE BRINGAS

*Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto.  
Bilbao, España.*

#### **RESUMEN**

Globalización y Poder son los dos pilares que sostienen y enmarcan la realidad social, otorgando el marco categorial y diseñando el ámbito de posibilidades en que ensayar toda expectativa y sugerir cualquier propuesta. Globalización y Poder son ineluctables ya que establecen el dinamismo y la tendencia de la realidad: sus condiciones de posibilidad. Sin embargo, su inevitabilidad no hace referencia a la imposibilidad de revertir el ritmo monocromático y unidimensional que el mando del capital parece imponer. Aquí radica, precisamente, la exigencia científica de desarrollar una Filosofía Política con voluntad y pretensiones críticas.

**Palabras clave:** Globalización, poder, biopoder, identidad, colonialismo.

#### **ABSTRACT**

Globalization and Power are the two pillars that support and define social reality, offering a categorical framework and designing the scope of possibilities in which to test any possibility and suggest any proposal. Globalization and Power are inevitable because they establish the dynamism and the tendency of reality: their conditions of possibility. However, their inevitability does not refer to the impossibility of changing the monochromatic and uni-dimensional rhythm that capital seems to impose. Herein precisely is found the scientific requirement for developing a Political Philosophy with critical will and pretension.

**Key words:** Globalization, power, biopower, identity, colonialism.



## 1. PREÁMBULO

La reconfiguración de la filosofía política crítica en nuestros días supone conjugar y hacer danzar de forma sincopada unas veces, conflictiva y enfrentada otras, elementos tales como la globalización de los marcos de comprensión y sentido que nos forjan y sostienen; el nuevo poder soberano que atraviesa esta estructura global; la emergencia de nuevas identidades y brotes de diferencia; el diagnóstico de las nuevas realidades postcoloniales y las exigencias de respeto a las corporalidades –individuales y colectivas– más golpeadas y expurgadas por el látigo de los mundos de la vida; de tal manera que todo ello permita una restauración de la dignidad mundial marchitada, desde una consideración de los derechos humanos con voluntad subsanante y restauradora, y no sólo reparadora.

Todos estos tópicos, densos e inevitables, no se acoplan pacíficamente a partir del diálogo en condiciones transcendentales. Son convocados, más bien, por la fuerza de la realidad y la urgencia de las exigencias de los con-vivientes. Son ineluctables, puesto que su ausencia nos condena al desconocimiento, la ingenuidad, los falsos remedios y las vías cortas y atajadas para gestionar la crisis. La reducción simplista de los grandes momentos que hoy constituyen y sustancian a la filosofía política, nos llevaría a construcciones científicas ataviadas con lo esplendoroso de la formalidad, la fachada y el barniz, pero carente de contenidos y presupuestos, y de potencia restauradora de la dignidad humana.

Globalización y poder sujetan el marco categorial y diseñan el ámbito de posibilidades en que ensayar toda expectativa y esbozar toda propuesta. Las distintas comunidades de carácter, la organización y codificación del sentido y la expresión y representación de cosmovisiones, se expresarán, inevitablemente, en un mapa global de interrelaciones y conexiones de poder. Nada escapa a este intenso flujo de producciones, comunicaciones y convivencias. O se admite el enclave global, el cedazo de la malla elástica mundial que nos abraza y demarca, tensión heterogénea, tendencialmente abierta y enemiga de las teleologías; o nuestras epistemologías estarán condenadas al tránsito errante, sin guías ni brújulas, sin espacio ni tiempo. La globalización no es una estructura sintética, inorgánica y sin vida; se da de forma simbiótica con el poder de la praxis humana. El poder como ontología se dará necesariamente *en* estructuras y *con* pretensiones globales. Globalización y poder, como matrices originarias y fundantes de toda filosofía política, están transidas por la remitencia y la necesidad. La globalización del poder y el poder globalizado constituyen *metonimia*.

La nueva cualidad global preconizada larga y extensamente desde las concepciones del sistema-mundo, llevan consigo una re-estructuración y desubicación de la soberanía: la añeja soberanía del Estado-nación queda superada por abajo y por arriba al fragmentarse en múltiples sedimentos y nodos que se transfieren, fluyen, se donan o se reconstituyen como nuevas entidades de soberanía. Los centros neurálgicos de producción, administración, gestión, disciplinamiento y comando, han quedado subvertidos por el impacto y el soplo de las nuevas brisas globales que trastocan y alteran las viejas categorías filosóficas de espacio y tiempo: la inmediatez y simultaneidad de los nuevos flujos informacionales sustituyen la sucesión, cronología, diacronía, la prolongada temporalidad y la vasta espacialidad del viejo capitalismo industrial.

Nuestra propuesta se aventurará, por tanto, a sugerir claves que demarcarán y alumbrarán el sendero de una realidad compleja, críptica y sutil que sigue demandando simplicidad, ingenuidad e ignorancia como claves hermenéuticas que permitan invisibilizar las nuevas prácticas de dominación y ensayar con plausibilidad las nuevas estrategias del poder.

Una filosofía política con pretensión constructiva y crítica, deberá desenmascarar toda zanahoria ideológica, todo ejercicio de domesticación y de dirigismo que se cierne sobre la potencia insubordinable de los sujetos vivos: la dignidad absoluta e incondicional de la persona viva en su vertiente individual y colectiva. Para ello trazaremos un recorrido más indicativo que exhaustivo, que desmadeje lo que consideramos los dos tropos centrales de la filosofía política hoy: globalización y poder. Establecido el marco categorial en que se mueve y maneja toda práctica humana, éste nos ayudará a contemplar cómo se sintetizan y recombinan estos dos vectores en la realidad de América Latina a través del agudo análisis que los *estudios postcoloniales* realizan para toda la cuestión de la identidad y colonialidad latinoamericana.

## 2. GLOBALIZACIÓN

Pensar y comprender lo global supone entereza para abandonar la obsolescencia de ciertos paradigmas que nos arrojan al reduccionismo, la unidimensionalidad y la simpleza analítica; y, por el contrario, abrirnos a un pensamiento complejo, no por críptico e inaccesible, sino por el carácter enroscado y tácito de muchas de las enunciaciones de la realidad.

La globalización viene caracterizada por un cambio en las tonalidades y cualidades de la cotidianidad. De esta manera, todos sus núcleos operativos, sus ejes de soberanía, sus subjetividades, están atravesadas por la interconexión y la integración. La naturaleza de las nuevas operaciones globales –antaoño praxis humana– es flexible y reversible frente al apodicticismo y lineal progresión cuasi-determinista de la Modernidad. La nueva soberanía política se exhibe como convergente, adaptativa, integradora de las diferencias, policéntrica y descentrada. El fenotipo de las nuevas identidades, interlocutores inmediatos de la soberanía, es el de la pluralidad, la fragmentación y la hibridez. Todo ello enmarca el nuevo *capitalismo informacional*<sup>1</sup>.

Durante el periplo moderno, la acción social se ha estructurado y vertebrado en tres esferas autónomas, descentradas y libremente determinadas, como han sido: la esfera económica, con su institución privilegiada, el mercado; la esfera política, cuyo enclave privilegiado de ejercicio de la soberanía ha sido el Estado-nación; la esfera socio-cultural, adosada fundamentalmente a la sociedad civil como expresión institucionalizada del mundo de la vida.

En la Modernidad, la arena social era tripartita más que unitaria; aunque con guiños y préstamos recíprocos entre ese triple juego de esferas. Sin embargo, la naturaleza del nuevo *capitalismo informacional* –centrado en una lógica expansiva y dinámica que sustituye la vieja materia prima industrial construida sobre insumos productivos y valorizaciones estandarizadas desde un paradigma tecnificado y que instauraba en el centro de su mosaico productivo la plusvalía como fundamento de rentabilidad y eficacia–, viene caracterizada por la aplicación del conocimiento y la información a aparatos de generación de conocimiento y procesamiento de información en un ciclo de retroalimentación acumulativa entre innovación y sus usos<sup>2</sup>. La clave de la nueva valorización, de la nueva significación que adquiere el valor de uso global es tener acceso a la producción, gestión y distribución de infor-

1 Castells: 2001, p. 48.

2 *Ibid*, p. 62.

mación que fluye como el río heraclíteo. La desconexión de estos nodos interconectados supone la exterioridad y exclusión de un sistema-mundo comunicacional: el nuevo *valor de uso* viene condicionado por la intangibilidad e inmaterialidad de un servicio, producto cultural, comunicación o conocimiento, insumos simbólicos, que nos aproximan a una antropología del cibernauta de naturaleza meramente tecnocrática.

La complejidad de los flujos globales nos impele a adoptar una consideración sistémica de lo global tejido por la interconexión de esferas, en donde Economía-Política-Cultura, constituyan una unidad inescindible que sólo desde una perspectiva analítica se puede proceder a su discernimiento y autónomo estudio. La lógica del flujo y de la conexión no permite entender la acción social como un ejercicio exclusivamente económico, político o cultural, sino como una *totalidad trinitaria* y una a la vez. Muchos y complejos son los operadores que intervienen en toda acción global; enormes y trascendentes las repercusiones derivadas del par dialéctico local-global, como para hablar de intenciones exclusivamente económicas, políticas o culturales. Nos encontramos ante una totalidad sistémica, abierta y elástica, heterogénea y plurívoca; frente a la predestinación de homogeneidad y clausura a la que nos avocaban las torvas lógicas sistémicas del funcionalismo y estructuralismo.

La reflexión sistémica propuesta en torno a lo global debería completarse con la implementación de dos factores que han conducido las estructuras autopoieticas de la Modernidad occidental y han determinado su actuación en la “periferia” como praxis eurocéntrica. Nos referimos a los arcos claves y estratégicos para toda bóveda filosófica: espacio y tiempo. El tiempo de la globalización ya no es ni circular, ni lineal; sino arritmico, discontinuo e inmediato, quebrando, de esta manera, la lógica de toda temporalidad moderna. Vivimos en el tiempo del flujo instantáneo. Por otro lado, el espacio de la globalización no es jerárquico, ni vertical, ni encapsulado en ajados imperialismos o en el container del Estado-nación y sus códigos de territorialidad, soberanía y legalidad. La globalización, en su complejidad perversa, nos abre a la dinámica del no-espacio, de la a-limitación, de la movilidad fronteriza y las demarcaciones desplazables. Se fractura definitivamente el código de trascendencia fijado en Westfalia y nos asomamos a una nueva incertidumbre. Desde aquí se tornan inválidas las jerarquizaciones binarias de centro y periferia, Norte o Sur; e incluso las alternativas medianeras de semi-periferia *á la* Wallerstein<sup>3</sup>.

Pero la globalización también tiene una complejidad desbaratada, no controlable ni regulable en su potencialidad, que nos abre a una nueva bóveda de espacios en la que se pueden gestar y recrear alternativas; todo ello frente al geo-espacio establecido por la interrelación de soberanías de los Estados-nación clásicos, que no desaparecen en el nuevo marco global, sino que se recomponen por transferencia, delegación o donación; se abren por arriba y por abajo a nuevos espacios de poder. Estamos ante un drenaje y goteo constante de soberanía y autoridad. Hablamos de espacios *infra* Estado-nación como: el local-municipal, asociacional, mancomunado; también hablamos de espacios *supra* Estado-nación: interestatal, internacional, regional, interregional, etc. Son espacios de nueva soberanía, imprevisibles y, de alguna manera, arbitrarios. Susceptibles de control y disciplina pero que originaria y constitutivamente condensan una potencia soberana para el ejercicio y ensayo de las alternativas políticas de la globalización.

3 Cf. Martínez de Bringas: 2001.

La gran perversión de la maquinaria global, que se sustancia fundamentalmente desde la órbita neo-liberal pero que también está presente en la miopía y esclerosis de determinados análisis de la izquierda, es preconizar la muerte de la Política y la tiranía de la Economía a través de su caudillo más totalitario: los mercados autorregulados. Ello supone concebir que las tres doncellas de la acción social global son autónomas; que sigue irrumpiendo en escena el viejo tópico de determinación en última instancia de la realidad social global por parte del factor económico; así, como relegando lo socio-cultural a ser mera superestructura de la totalidad social. Todos estos anacronismos pervierten la verdadera naturaleza de lo que nos constituye –la globalización– y nos deja yermos y desarmados, iletrados para la comprensión, inhabilitados para las alternativas, si no nos abrimos a un pensamiento estructurado por lo complejo para poder entender lo global.

La supuesta dinamicidad de los mercados financieros a través de las hélices de la autorregulación o autoorganización, no es tal. No nos encontramos ante procesos regenerativos que se autoprograman a sí mismos y que contienen niveles de autonomía relativa; ni ante la novedad de órdenes espontáneos dinamizados por una suerte de causalidad circular interna con pretensiones de autoequilibrio<sup>4</sup>. Los mercados *no funcionan nunca* según el estímulo del automatismo ciego y programado y la caracterización determinista y opaca de la automaticidad; sino según una mixtura de estrategias empresariales y expresas voluntades políticas de des-regular, flexibilizar y privatizar la economía; de psicología de masas y expectativas racionales bien medidas y diseñadas; de turbulencias informáticas, exhibiciones narcisistas y espectaculares gestionadas desde lo Cultural pero sancionadas desde la Política y, sin embargo, reducidas a ser mero embrujo y pomposa escenificación de la exclusiva actuación de la Economía.

La simplicidad del mercado auto-regulado como causa y fundamento de todo lo global, constituye la virtud más consoladora y el narcótico más eficiente para evitar analizar con rigor y profundizar en la naturaleza del nuevo poder soberano; para desviar la atención de las cuestiones cruciales de las que deber responsabilizarse toda *filosofía política* con vocación crítica –la estructura y dinamismo del nuevo poder–, orientándonos, así, a cuestiones menores, desenfocadas de su verdadero talante y abstraídas de su auténtica naturaleza. El carácter complejo de la realidad que nos interpela puede querer aludir a una consideración de la globalización como “objeto cultural no identificado”<sup>5</sup>, en cuanto objeto de estudio cuyo estatuto epistemológico no está claramente delimitado, o como expresión de la multiplicidad de narrativas existentes para comprender lo que sean o tengan que ser los fenómenos globales; sin embargo, la no identificación y concreción parece remitir más a evitar el estudio riguroso y en profundidad de esta maquinaria que nos mira y gestiona. Por ello, frente al escepticismo e inmovilismo, creemos que es posible y necesario un *saber* estricto y relativamente universalizable de lo que realmente es y permite hacer la globalización; de lo que niega y posibilita; de lo que destruye e imposibilita y de lo que arma e irrumpe como alternativa.

4 Assmann: 1994 y 1997.

5 García Canclini: 1999, p. 13.

### 3. PODER

Ya hemos expresado que poder y globalización constituyen metonimia: son términos autoimplicativos, envolventes, respectivamente metafóricos y realmente confabulados. La globalización se estructura y despliega como poder y el poder se quiebra para su efectiva recomposición en un escenario global. Ello supone una nueva naturaleza para la soberanía: más sibilina, más aguda, más retorcida, más sabia y precavida, más disciplinada y dispuesta a mayores concesiones a las distintas subjetividades que integra, para perpetuar y hacer de esta manera más férreo el nuevo dominio-comando. En definitiva, más democracia para poder pervertirla absolutamente y cerrarse a una consideración de ésta como materialidad.

Ya Foucault<sup>6</sup> abría este nuevo espacio y paradigma de reflexión, en torno a la nueva naturaleza del poder, con una predicción muy sintomática al expresar: “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”. “Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en el domino de valor y utilidad”<sup>7</sup>. Nos encontramos ante “la entrada de la vida en la historia –quiere decir la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder–, en el campo de las técnicas políticas”<sup>8</sup>. La politización de la corporalidad viviente y de los cuerpos, constituirá, para Foucault, el acontecimiento decisivo de la Modernidad, así, como su gran prolongación en sus versiones cansadas y tardías. Se trata de construir una política en torno al control, gestión y disciplina de la materialidad viviente, del aherrajamiento de la corporalidad humana en cuanto corporalidad. Se transita, de esta manera, del poder al bio-poder que ciñe sus tentáculos privilegiadamente sobre la vida social en su totalidad, en su corporalidad y plenitud. La producción de un cuerpo bio-político es la aportación más original del poder soberano. La novedad de la bio-política es que el elemento biológico es neta e inmediatamente político y lo político es connaturalmente biológico<sup>9</sup>.

El poder soberano se esgrime como bio-política más allá y más acá del poder como monopolio de la fuerza, según la acepción weberiana. Más allá, porque lo trasciende en represión y control, en tecnificación de las estrategias de dominación; más acá, porque dulcifica la violencia y acoge al expurgado; porque se atreve a retransmitir la masacre y la guerra incluyendo al espectador pasivo, desubicándolo de su cómoda poltrona y activándolo en el mismo espacio de colaboración que el policía y el soldado; porque después del ejercicio contumaz de la pena de muerte convoca una rueda de prensa con pretensiones justificatorias y trascendentales, informando, de esta manera, al cliente de la perversidad potencial que encerraba el sacrificado. La moderna ciudad de los hombres, la política de Occidente, se ha construido sobre la sistemática exclusión de la vida de los sujetos; una exclusión coactiva, evidente, torpe y agresiva: era el tiempo de los imperialismos. El bio-poder, sin embargo, procede mediante una torsión en sus estrategias, una agudización de sus maquinaciones y posibilidades mediante la exhibición de una nueva y beligerante jugada que ya no es dialéctica (opresor contra oprimido), ni directa, ni agresiva; sino capilar, envolvente,

6 Foucault: 1984, p. 173.

7 *Ibid.*, p. 174.

8 *Ibid.*, p. 171.

9 *Ibid.*, pp. 163-164; Agamben: 1998.

dialógica e integradora respecto a todo Otro: se trata de un tratamiento de la nuda-vida (Agamben) como *inclusión-exclusiva*, dándose prioridad lógica, material y epistemológica a la inclusión de lo otro, de cualquier diferencia para, desde el mismo momento que ingresa en la comunidad soberana, quedar excluido definitivamente. La *inclusión-exclusiva* como estrategia del poder tiene el añadido de neutralizar, desarmar y desautorizar toda crítica y disidencia a las formas coactivas del pensamiento único, por la puesta en escena de la vieja vacuna moderna de la *inclusión*.

Una vez que el poder irrumpe definitivamente como bio-poder, modalidad en que se negocia con la materialidad biológica, en definitiva, con la dignidad del sujeto humano, nos asomamos a un nuevo paradigma de soberanía: se transita con denuedo de una *sociedad disciplinaria* (Foucault) a una *sociedad de control y comando* (Negri) atravesada y regulada por el *estado de excepción* (Agamben).

La nueva soberanía globalizada es una estructura sistémica, flexible y dinámica. Centros soberanos descentralizados y desterritorializados, sin demarcaciones rígidas y férricas; sino móviles y abiertas, corredizas e integradoras. No es que desaparezca el Estado-nación, como cierta euforia globalista ha pregonado, sino que una recomposición de la soberanía sobreviene por arriba y atraviesa por abajo al Estado-nación; una soberanía que funciona con apariencia de pluricentralidad pero que opera como realidad occidentalocéntrica. Aquí globalización y poder se asocian y se ensamblan al permitirse una descentración de la producción (económica) y una concentración del poder (político) como dos estrategias que funcionan a la par y se completan en su confluencia. Globalización y poder se con-socian en una unidad férrea y sistémica permitiendo a su vez un disciplinamiento y control de las formas de producción y de gobierno; la primera, de forma descentrada, ofertando una sensación de globalización como fenómeno participativo, cooperativo y no-hegemónico; la segunda, de forma concentrada, privada y excluyente, sita en un “Bloque imperial mundial”<sup>10</sup> a cuyas pautas y premisas se pliegan, bien dialógica o bien coercitivamente, el resto de Estados-nación y bloques regionales menores.

La globalización como poder supone una reconcentración de la autoridad pública en vigor, es decir, una reconstrucción y despliegue de la soberanía mediante la creación y diseño de nuevos elencos institucionales y traillas de control y sujeción; a la vez que una reprivatización del control de la autoridad colectiva en una nueva hegemonía recompuesta y más poderosa –BM, FMI, G8–. Este mapa elástico de redes sin fronteras, con carácter ubicuo y penetrante –al que Negri llama Imperio–, constituye la radiografía del nuevo poder global.

Trataremos ahora de ver, brevemente, cómo se comporta esta abstracta cartografía del poder global con la materialidad biológica de los cuerpos vivientes en cuanto nuevas formas de dominación y subyugación, es decir, de rastrear como opera la bio-política. En este sentido, Anibal Quijano cree que la logística del capital mundial colonial/moderno<sup>11</sup> domestica y estratifica la heterogeneidad social, la potencia de la multitud, en torno a tres

10 Quijano: 2000, p. 20.

11 Colonialidad y Modernidad son procesos que se dan a la vez, como el anverso y reverso de una moneda, en la que una parte guarda una función de oscuridad y silenciamiento y, la otra, la Modernidad, se expande, crece y construye su identidad a partir de lo dominado colonial. La Modernidad posee y desarrolla una ontología de la violencia y la depredación; de ahí, que se hable de lo colonial-moderno como procesos asociados. Cf. Migonolo 1995 y 2000.

lineamientos o filtros de subalternización: el trabajo, la raza y el género<sup>12</sup>. Éstos han sido los mecanismos modernos más férreos de deshumanización y desdignificación.

La expropiación del *trabajo* vivo, de la corporalidad del trabajador, y su reducción a ser mera mediación instrumental del proceso productivo, cuya culminación es esa suerte de maléfica síntesis recogida y expresada a través del fetichismo de la mercancía, fue precisamente descrita por Marx. El desalojamiento de la dignidad de una parte del cuerpo viviente mundial por cuestiones *raciales* (en el sentido inicialmente biológico, pero que hoy adquiriría actualidad en la segregación y jerarquización de idiosincrasias culturales), a partir de un proceso de taxonomización social de la humanidad –blanco, negro, indio, amarillo...–, se inicia de forma imparable con la brutalidad de la conquista de América. La victimación de la *mujer* como lo otro que el hombre, su lado oscuro, tiene raíces demasiado profundas en la historia.

Como vemos, las tres matrices de discriminación, interiorización y victimación alcanzan su síntesis y fusión perfecta en el corpus de la bio-política: se trata del dominio inicialmente brutal y sin escrúpulos de las corporalidades; mediada la Modernidad, se va dialectizando con formas de sutileza agresiva, es decir, la coacción se escamotea, se ejerce y se intenta ocultar a la vez; en tiempos de Modernidad cansada –en ágil y sutil uso de Patxi Lancersos– la gentileza del dominio alcanza formas rizomáticas, abrazándonos, incluso, bajo disfraz de democracia y exhibiciones de derechos humanos<sup>13</sup>.

Es el control social de los cuerpos a partir de esa nómina trinitaria –sexo, raza, trabajo–, la manera en que la nueva *soberanía global y postmoderna* ejerce su hegemonía. Las relaciones de poder se han mantenido y se mantienen mediante el flagelo y estigmatización de los cuerpos. Relaciones raciales, salariales y sexuales –entendidas estas últimas en cuanto relaciones con el otro género–, han constituido una procesualidad y cadencia de martilleo sobre la ontología de los vivientes con tendencia a la subsunción. El carácter progresivo de la historia y el dinamismo evolutivo-racional de la praxis humana, han ido perimiendo y dulcificando cuestiones como el racismo desencarnado de los primeros tiempos del colonialismo o la explotación salarial explícita, tal como se ejerció a lo largo de todo el siglo XIX en el corazón de Occidente y que encontró su prolongación constitutiva en el espacio colonial a lo largo del siglo XX. De esta manera, las formas de control directo han sido subrogadas por otras formas de control más livianas, a la vez que subrepticias, aquilando asperezas y suavizando el encono que suponía la explotación directa de los cuerpos, para pasar a situar en el centro del panóptico una nueva versión sacrificial, consagrada con el consenso del patriarcado –la explotación de las relaciones de género–, ataviada con retazos de añejas domeñaciones. Las mujeres hoy resultan explotadas por su especificidad de género, mácula que permite caminar hacia la discriminación salarial irredenta –el nuevo trabajo vivo explotado– y, a su vez y como repunte de esta sucesión cualificada de explotaciones, resultan también golpeadas por el dogal del racismo en aquellos supuestos en que la hibridez hace gala de sus posibilidades: mujeres indígenas, negras o cualquier otra versión extraña al mortecino blanqueamiento.

12 Quijano: 2000ª, p. 368 s.

13 La actual nominación de George Bush para la concesión del premio Nobel de la paz supone una de esas formas de violencia sutil y disfrazada.

El carácter procesual y la tendencia a la subsunción que expande la nueva *hegemonía global postmoderna* radica en que ésta adopta posicionamientos encubiertos y sutiles que le llevan a identificarse con actitudes progresistas, antirracistas y abiertas a la integración de las diferencias; a la vez que su estrategia encierra una trama orientada a arraigar y hacer más consistente la exclusión, pero con guiños afectivos y talante de cercanía.

La hegemonía global echa mano de un anacronismo, un poderoso instrumento moderno –la integración de diferencias en una totalidad desbocada y sin demarcaciones– para gestionar conflictos y resistencias en tiempos postmodernos.

Estamos ante un desfase alevoso, totalmente intencional, que es manejado por la nueva soberanía para zanjar conflictividades y resistencias. De esta manera, el nuevo racismo adopta el formato de la inclusión diferencial para, una vez asimilada la potencia y criticidad de las diferencias, proceder a una clasificación, jerarquización y organización de lo subsumido en subalternos y privilegiados, en nuevas categorías estancas que ya no admiten resistencia. La nueva hegemonía global postmoderna actúa apoderándose, primero, de la alteridad, para acabar subordinándola según el grado de desviación que mantenga respecto al patrón occidental hegemónico. Ya no existe exterioridad, el afuera de la totalidad; todo queda incluido en el gabinete de la nueva soberanía<sup>14</sup>.

### 3. IDENTIDAD Y CUESTIÓN COLONIAL EN AMÉRICA LATINA

Vivimos tiempos y espacios globalizados, de cambios epocales, de nuevas cualidades. El arte de la transformación y del giro también ha afectado a los viejos depósitos coloniales y, de manera especial, a América Latina que es la que nos atañe. América Latina, crisol de mezclas e hibridez, receptáculo originario de los pueblos indígenas, derivado, por coacción arrebataadora, para criollos y mestizos, ha transitado, también, desde la Modernidad colonial a la postmodernidad postcolonial. Cambios de paradigma y de semántica caracterizan estos flujos continuantes. En el medio y en el tránsito, un proceso imparable de victimación. Los promontorios de Amerindia están llenos de cementerios.

La revolución globalizadora también ha supuesto un revulsivo para la intelectualidad latinoamericana que ha ido reaccionando desde distintas demarcaciones y vertientes. En este sentido la academia latinoamericana se plantea cómo conjugar los nuevos cambios que trae consigo el capitalismo informacional, las revoluciones tecnológicas, las nuevas industrias simbólicas, la sustitución de un paradigma productivo-industrial por otro altamente especulativo, volátil, inmaterial y toyotista, con las grandes cuestiones negadas a una filosofía política que pretende ejercitarse *desde* América Latina.

En este orden de cosas y ante la urgencia de una realidad negada desde el mando colonial todavía reciente en la sensibilidad latinoamericana, irrumpen en escena los *Estudios Culturales* –denominados de una manera genérica como estudios postcoloniales, postoccidentales o subalternos– que tratan de re-pensar la ontología latinoamericana a la luz de la globalización.

La inespecificidad epistemológica, el vacío existente en la producción científica propia de América Latina fruto y herencia directa del control disciplinario ejercido desde el sistema colonial –nos referimos a la potencia ideológica ejercitada como *eurocentrismo*–,

14 Negri: 2001.



ha impedido el desarrollo de un discurso *propio* y *crítico* desde América Latina hasta la tardía irrupción de los procesos de liberación (filosofía, teología, pedagogía, sociología). Hoy, la herencia renovada y adaptada de la liberación es prolongada, en contextos postmodernos, por los estudios postcoloniales. El juego circular y co-implicativo de globalización, poder e identidad latinoamericana, constituyen el contenido y la materia prima sobre la que construir nuevas discursividades críticas.

La globalización, en cuanto estado general de la realidad social mundial, lleva consigo, también, la globalización de la Academia teórica. Asistimos, más que nunca, a una influencia del discurso teórico desde localizaciones concretas, dis-tintas, descentralizadas de Occidente. Pero ¿qué es lo que ha permitido la inespecificidad epistemológica, la negación identitarias latinoamericana en su nivel teórico y práctico? ¿Cuál ha sido la clave ideológica manejada y distribuida por la maquinaria colonial para garantizar la negación absoluta de idiosincrasias, cosmovisiones, culturas y discursos? Ciertamente, todo esto ha sido obra de la potencia ideológica-política del eurocentrismo, y sus claves de factibilidad han sido el manejo caprichoso y perverso del *espacio* y el *tiempo*.

El pensamiento occidental, en cuanto eurocéntrico, ha hecho pivotar su estructura sobre las categorías de *Ser* y *Tiempo*, ontología y ubicación, constitución originaria del Ser y derivada o mimética de lo mismo, desde la conquista de América. El *Ser* y *Tiempo* heideggeriano desalojan el espacio como categoría que encierra en sí misma toda una reserva de alteridad; no se trata tanto de ignorar reflexivamente la categoría espacio, sino de evitar interpretarla según el formato y la disposición de un *espacio-otro*. Una consideración del tiempo lineal y del espacio idéntico, constituye una congelación del tiempo en lo mismo y una cancelación del espacio diferente y ajeno. En este sentido, las diferencias son estructuralmente negadas y reducidas a “lo mismo” y “lo uno”, que son el *Ser* y *Tiempo* occidental. La diferencia, lo dis-tinto, es mimesis; por tanto, o se asimila e integra en el Ser, o desaparece. Replantear las categorías de espacio y tiempo, tal y como han sido labradas desde Occidente, supone abrirse a la diferencia colonial, permitir la irrupción de diferencias no asimiladas en “lo mismo”.

Hasta ahora se ha impuesto una concepción autopoietica del Ser en torno a dos ejes: 1) una concepción evolutiva, progresiva y direccional del *tiempo*, tendente al establecimiento e institucionalización de perversos dualismos; una falla insalvable entre civilizados o bárbaros, avanzados y atrasados. Es el tiempo occidental, la medida de Occidente, el que marca esta ruptura temporal<sup>15</sup>, 2) una consideración oscurecida y expansiva del *espacio*. El repliegue y el dinamismo espacial lleva consigo el oscurecimiento y ocultamiento de aquello que se ocupa. La *nuda realidad*, por un lado, viene caracterizada por la asimilación y devastación de un nuevo espacio; la construcción ideológica, por otro, llega a negar el carácter de *realidad* al Nuevo Mundo, reduciéndolo a ser mero apéndice y prolongación de “lo mismo”: Occidente. Es el origen de la dicotomía metrópoli-colonia, centro-periferia.

La universalidad, como categoría occidental coactiva, está desplegada desde el vector *tiempo*: la universalidad haría referencia a la imposición generalizada de una sola práctica humana como medida y parámetro de todas las pluralidades y distintas formas de vida. La clave de la universalidad reside, precisamente, en la congelación temporal de “lo mis-

15 Quijano; Mignolo: 1998.

mo". Aquí ya no hay espacio para la diversidad porque sólo estructura la comprensión del sentido el factor temporal: la exigencia temporal de "lo mismo". Esta categoría del tiempo como ineluctable linealidad y como estructura generadora de dualismos, fue puesta en crisis con la irrupción de la Postmodernidad: ya no hay un solo tiempo, sino múltiples; no hay una universalidad férrea y constante que nos arraiga y sustenta, sino una contingencia temporal del Ser, una fractura temporal de la totalidad, una pérdida de eternidad de las verdades.

La diferencia y la diversidad irrumpen en el vector espacial, pero al quedar éste oscurecido por el carácter expansivo de una occidentalidad con pretensión de exclusiva universalidad que se define sólo desde el tiempo, la diferencia ocupa el no-lugar del Ser, el ningún espacio en ninguna parte. La única alternativa es someterse a "lo mismo": la temporalidad del mismo espacio. La diferencia sólo existe y puede existir en función del *cronos* que establezca la temporalidad occidental. Por tanto, el espacio es un momento designificado del Ser; cuando se le considera, sólo se hace bajo un tratamiento instrumental: la colonización de lo Otro por el Ser para la consecución de una temporalidad más espaciosa.

Este oscurecimiento y consiguiente negación del espacio ha sido puesto en cuestión por el Comunitarismo que frente al Yo atomizado y central en el único espacio posible –el Occidental–, propone la contemplación de diversidades espaciales coloreadas y ocupadas por tonalidades culturales dis-tintas: los yo-comunitarios.

Los estudios postcoloniales, herederos legítimos de estos puntos de fuga en la episteme occidental –la Postmodernidad y el Comunitarismo–, saben refundir y aprovechar lo que hay de secuencia crítica en estos discursos, para sintetizarlos y reubicarlos en una realidad descentrada y colonial: América Latina. La lógica crítica postmoderna y comunitaria vuelve a incurrir en "lo mismo" al no abrirse a espacialidades subalternas. Los estudios postcoloniales corregirán esa *mismidad* desde la primordialidad del espacio (África, Asia, América Latina) rompiendo, así, la concepción lastrada del tiempo que condenaba la exterioridad colonial a una condición de postergamiento y atraso, a un grado de escasa evolución humana, junto con una consideración fagocitada y asimilada del espacio.

El carácter agresivo de un *cronos* único e impuesto y de un espacio oscurecido, se coaligan para difuminar la esencia del colonialismo: la concomitante violencia física y psíquica sobre cuerpos y epistemes. La bio-política aparece desde la conquista de América como la clave estructural del poder político moderno. Ocultar esta violencia ha sido el objetivo de una episteme occidental que ha narrado sus virtudes y ocultado sus pecados. Para esta crítica, los estudios postcoloniales se adhieren a Foucault para trascenderlo. Éste se queda sin marcos y categorías para pensar la macropolítica que se inicia con el choque violento de dos culturas: Occidental-Indígena. El utillaje foucaultiano se queda yermo para pensar las relaciones Norte-Sur y el papel de América Latina en la Historia.

Wallerstein, refiriéndose a las realidades tempo-espaciales y a la manera en cómo éstas afectan y configuran al sistema-mundo, hace corresponder a una consideración estructural del tiempo (*long-term*) su homólogo conceptual: una consideración estructural del espacio (*large-scale*). Sin embargo, y a partir de todo lo avanzado, la consideración que Wallerstein hace del espacio estructural es una constatación *a posteriori*.

La Modernidad colonial no permitió más que una temporalidad unificada en torno a "lo mismo", desalojando cualquier consideración espacial –otra que no fuese europea; lo que suponía claramente una negación de toda consideración estructural del espacio, a no ser que por estructura se entendiese exclusivamente la totalidad europea. América Latina fue siempre, en este sentido, una prolongación de la espacialidad europea; nunca espacio

sustantivo, sustrato del Ser (latinoamericano), materialidad de la vida, momento autodeterminado. La reflexión de Wallerstein se narra como reflexión intelectual de un occidental *a posteriori*. Lo que Wallerstein llama espacio estructural es más bien espacio ideológico, al que él también se refiere de alguna manera, pero arrastrado desde una consideración eurocéntrica del sistema-mundo<sup>16</sup>. Wallerstein aventura que el espacio estructural perdura, que está librado de la contingencia de otras consideraciones de espacio; sin embargo, define la relación centro-periferia como “*spatial concentrations of economic activities to be found within the capitalist world-economy*”<sup>17</sup>.

Para Wallerstein el espacio es un momento de *acumulación capitalista*, tiene cualidad por ser un rédito para la producción, por lo tanto, es el espacio de “lo mismo”, del único modo de producción capitalista existente en el sistema-mundo. Para Wallerstein es irrelevante la espacialidad ocultada y pisoteada, la violencia ejercida sobre los sujetos *periféricos* (de las colonias) y de espacios descentrados. Se permite, además, pensar las alternativas desde un momento tempo-espacial distinto, el tiempo entendido como *Kairós*, cuando la violencia de la dependencia, expolio y subyugación no ha dejado, todavía, de golpear los cuerpos; cuando la bio-política reduce la espacialidad a un solo sistema-mundo capitalista sin necesidad de fronteras, pero con límites demarcados y taxonomías humanas renovadas y específicas. Desterritorializar, pero con violencia espacial y concentración de poder, son las dos características del nuevo Poder soberano que Wallerstein no parece tener en consideración. Pensar el tiempo-espacio como *Kairós*, es obviar la máxima de trascender sin trascendencia.

Wallerstein y Arrighi han gestionado el par conceptual espacio-tiempo calificando su significado como “espacio mundial” y tiempo de “larga duración”. Sin embargo, ha sido uno solo de los conceptos de este binomio –el tiempo–, el que ha quebrado la simetría y se ha impuesto monolíticamente sobre el otro, oscureciéndolo y otorgándole coactivamente su significado. El tiempo de larga duración se ha impuesto como la correa que tensa las mandíbulas de las fieras sobre el espacio mundial, condenando sus regiones descentradas, no nucleares y carentes de valor para el capital global. La mundialidad tiene espacio en forma de metonimia: el todo asume y engulle a las partes que pasan a ocupar un lugar de no-presentación, oscurecido, silenciado y excluido.

Los *estudios postcoloniales* tienen la virtud de sacar todo esto a la luz, de alumbrar la penumbra y de detectar perversiones implícitas. Sin embargo, no escapan al peligro de la nueva hegemonía global postmoderna. Si la ubicua globalización lleva consigo, también, una globalización de la Academia en sus modos de producción y distribución, los nuevos estudios postcoloniales ¿no podrán quedar fagocitados por una Academia arraigada hegemónicamente en el Gran Capital? ¿Los estudios postcoloniales, no serán el reverso solidario, democrático y disciplinante de una burocracia académica que para legitimarse permite escarceos críticos, contingentes y funcionales, aunque nunca estructurales? ¿Los nuevos discursos críticos gozan de la autonomía que exhiben y preconizan, o no son mas que parte de un espectáculo demagógico, autorizado desde un mando académico que habiendo asimilado el discurso ya vetusto de la liberación, se ha inmunizado contra él y permite desarrollos críticos para asimilar e integrar toda opción de disidencia y desacuerdo? ¿No puede ser

16 Wallerstein: 2001, p. 141

17 *Ibid.*, p. 143.

también la voz de los pobres y la lucha por sus causas un interés con valor económico que pueda interesar a la nueva hegemonía global?

No creemos que ésta sea la voluntad y el espíritu de los nuevos estudios postcoloniales y que la sutileza de la nueva hegemonía se exprese, hoy, de esa manera. Sin embargo, sí creemos que son sugerencias, presupuestos y perspectivas que acechan a las distintas disciplinas críticas y ante las que es necesario estar epistemológicamente vigilantes. Por debajo de todo y con una latencia provocativa, está la realidad de las víctimas como una estructura perenne e inmutable; una antropología de la victimación que se hace más sistemática y cotidiana, desplazando, así, a la excepción. Una causa, la de las víctimas, que cada día necesita más luchas teórico-prácticas, la confabulación de nuevos saberes y extraños poderes; pero de menos ideología.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (1998): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia.
- ASSMANN, Hugo (1994): *Economía y Religión*, DEI, San José.
- ASSMANN, Hugo (1997): *La Idolatría del mercado*, DEI, San José.
- CASTELLS, Manuel (2001): *La era de la información. La sociedad red, vol. I*, Alianza, Madrid.
- CASTELLS, Manuel (2001): *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. El poder de la identidad, vol. II*, Alianza, Madrid.
- FOUCAULT, Michel (1984): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor (1999): *La globalización imaginada*, Paidós, Buenos Aires.
- MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier (2001): *Globalización y derechos humanos*, Cuadernos Deusto de Derechos Humanos nº15, Universidad de Deusto, Bilbao.
- MIGNOLO, Walter (1995): *The darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, University of Michigan Press, Michigan.
- MIGNOLO, Walter (1998): "The geopolitics of Knowledge and The Colonial Difference" en *Dissens*, nº 4.
- MIGNOLO, Walter (2000): *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton&New Yersey.
- NEGRI, Antonio (2001): *Empire*, Harvard University Press, Harvard.
- QUIJANO, Aníbal (2000): "Colonialidad del poder, globalización y democracia" en *ALAI, América Latina en movimiento*.
- QUIJANO, Aníbal (2000\*): "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, Summer/Fall, pp. 342-386.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2001): *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Temple University Press, Philadelphia.

# EPISTEMOLOGIA E ENSINO DE CIÊNCIAS

Nasmar de ALMEIDA FILHO

Charbel Niño EL-HANI

José Miguel ESTEBAN

Olival FREIRE JR.

Soraia Frezza LOBO

Michael R. MATTHEWS

Mauro C. B. de MOURA

Michel PATY

Oswaldo PESSOA JR.

João Carlos SALLES

Paulo ABRANTES

Robinson TENÓRIO

Waldemiro José da SILVA FILHO (editor)



Como o ensino de ciências pode se beneficiar da história, filosofia e crítica das ciências? Este livro reúne contribuição de pesquisadores e intelectuais brasileiros e estrangeiros em torno deste pergunta. Todos, de algum modo, compartilham a crença segundo a qual o ensino de ciências não deve prescindir das discussões sobre os problemas da racionalidade, objetividade e métodos científicos e da relação da ciência com as práticas sociais.

O livro está dividido em três partes: a primeira aborda a relação entre ensino de ciências e epistemologia e a idéia de uma “alfabetização científicas”; a segunda, discute diversos aspectos do debate epistemológico contemporâneo; e a terceira, agrupa trabalhos que refletem, à luz de temas epistemológicos, históricos e filosóficos, sobre o ensino e difusão do conhecimento em algumas áreas do saber, como Biologia, Química, Física, Matemática e Saúde Coletiva.

Esta obra é uma realização conjunta da Editora ARCADIA e do Programa de Pós-graduação em História, Filosofia e Ensino de Ciências da Universidade Federal da Bahia e da Universidade Estadual de Feira de Santana e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da mesma Universidade Federal da Bahia e recebeu o apoio da FAPEX, do CADCT e da Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação da UFBA por meio do PRODOC (Processo n. 991042/57).



### **Acerca del vínculo entre derecho, el estado y la democracia.**

#### **A propósito de Habermas y su aporte a la metodología de la interpretación y aplicación del derecho**

A Relationship Between Law, State and Democracy.

An Appreciation of Habermas and his Contribution to the Methodology of Interpretation and Application of Law

Miguel Eduardo CÁRDENAS RIVERA

*Asesor científico de la Fundación Friedrich Ebert de Colombia, FESCOL*

#### **RESUMEN**

En este artículo se analizarán los siguientes asuntos: El derecho en la democracia moderna según Habermas; la teoría discursiva del derecho; el papel e importancia del vínculo entre democracia y Estado de derecho; el concepto de libertad relacionado con un carácter coercitivo y la relación entre el derecho positivo y la moral autónoma; las relaciones entre la soberanía popular y el dominio de la ley, garantizado por los derechos humanos; la separación entre el Estado y la sociedad, paso de una autonomía privada a una autonomía social; el Estado de derecho para la autoorganización de una sociedad con el sistema de derechos para una sociedad de individuos libres; la influencia de las teorías contractualistas; facticidad y validez en la decisión judicial: la indeterminación del derecho y la racionalidad de la adjudicación; la conexión entre la interpretación de la Constitución y la legitimidad de la Corte Constitucional; la Teoría de Habermas en las sociedades modernas; la aplicabilidad de la teoría de Habermas en el caso colombiano.

**Palabras clave:** Habermas, Derecho, Estado, Democracia, Colombia.

#### **ABSTRACT**

This article analyzes the following matters: law in modern democracy according to Habermas; discursive theory of law; the role and importance of the relationship between democracy and a state of rights, the concept of liberty related with a coercive character and the relation between positive rights and moral autonomy; the relationship between popular sovereignty and legal domain guaranteed by human rights, separation between state and society, the transfer from private autonomy to social autonomy, the state of rights for self-organization in a society with a system of rights for a society of individual freedom, the influence of contractual, facticity and validity in judicial decisions: the indetermination of rights and the rationality of adjudication; the connection between constitutional interpretation and legitimacy in a court of constitutional law; the theory of Habermas in modern societies, and its applicability in the Colombian case.

**Key words:** Habermas, rights, state, democracy, Colombia.

Habermas se opone al positivismo por su falta de crítica dialéctica y sobrevaloración de la realidad, se opone al funcionalismo y a la teoría de los sistemas, por reducir el *mundo de la vida* a fórmulas, por sus esquemas reductivos y su talante normativo. Pero al mismo tiempo intenta recoger aspectos de estas teorías. La obra habermasiana conecta la teoría del lenguaje, la teoría ética y la teoría social. El nuevo paradigma supera la tradición weberiana relativista y el dogmatismo racionalista, pero también recoge el legado de Kant tratando de encontrar un principio universalista del conocimiento y de la ética. Su fuente no está en la razón constante, se encuentra en el discurso apoyado en la intersubjetividad.

Habermas apoya el punto de vista moral en su teoría del lenguaje como discurso práctico. El principio de universalidad se formula en términos de que “una norma es válida cuando todos pueden aceptar libremente las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento general de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de cada uno”.

El postulado de la ética del discurso presenta la idea fundamental de una teoría moral, pero no pertenece a la lógica de la argumentación, a cuyo ámbito sí pertenece el principio de universalidad, que es además fundamento de las demás reglas de argumentación. El principio moral implica, por otra parte, que las normas morales no son sólo cuestión de voluntad o deseo, sino también de conocimiento.

La ética del discurso presenta tres características: (i) cognoscitivismo, (ii) universalismo, y (iii) formalismo. Es universal, porque los que participan en el discurso pueden llegar a aceptar los resultados o normas de acción mediante el principio moral de la universalización. El universalismo se opone al relativismo ético. Es formal, en cuanto contiene reglas de argumentación o procedimiento, y no contiene criterios evaluativos: se refiere a cuestiones morales o de justicia. Pero fundamentalmente, la ética discursiva es esencialmente dialógica, como expresa su propia denominación. Veamos:

### **EL DERECHO EN LA DEMOCRACIA MODERNA SEGÚN HABERMAS**

Habermas analiza el rol del derecho en la democracia contemporánea. Combina los conceptos del marxismo, de la filosofía alemana y angloamericana (realismo, liberalismo, pluralismo y neo-corporativismo, la teoría del Estado de Bienestar, la teoría económica de la democracia) con la teoría de sistemas. Subraya la importancia del derecho como fuerza socio-integrativa de la sociedad moderna.

El punto de partida de la argumentación es la crisis de legitimidad del Estado que trajo la posmodernidad. El Estado se ha separado de la sociedad<sup>1</sup>, y empezó a legitimarse au-

1 Habermas, Jürgen (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Editorial Trotta, p. 373. En la tradición del derecho constitucional alemán el *principio de separación entre Estado y sociedad* fue interpretado en términos concretos en el sentido de un Estado liberal de derecho. El principio solo expresa la garantía jurídica de una autonomía social que otorgue a cada uno iguales oportunidades de hacer uso de sus derechos de participación y comunicación políticas. En modo alguno responde solamente al modelo del Estado burgués de derecho que se limita a garantizar la seguridad externa e interna y deja todas las demás funciones a una sociedad centrada en la economía que se gobierna a sí misma de forma ampliamente ajena a regulaciones estatales, con la esperanza de que la autonomía de los individuos asegurada en términos de derecho privado, del libre juego de los fines que subjetivamente se proponen y de las decisiones basadas en sus propias preferencias, surgen espontáneamente tramas de relaciones sociales justas; exige en su versión abstracta una sociedad civil, es decir, una textura asociativa y una cultura política suficientemente desconectadas de las estructuras de clase. La sociedad civil ha de amortiguar y neutralizar la desigual distribución de las posiciones del poder social y

tónomamente. Las élites políticas logran apenas “la aceptación” del sistema cuasi-democrático. “*La lucha de los partidos políticos por el poder carece de toda dimensión de validez*”<sup>2</sup>. Los códigos de valores universales como los del mundo cristiano ya no llegan a ser aceptados por la población, domina más bien la “política secularizada” y la “moral racional”<sup>3</sup>.

El iusfilósofo colombiano Oscar Mejía al comentar a Habermas resalta la “tensión interna y externa entre hechos y normas”<sup>4</sup>. En verdad Habermas lo que subraya es el conflicto actual entre legitimidad y legalidad del Estado. Existe una “dicotomía casi insuperable entre los subsistemas socio-cultural y el económico y político-administrativo (...)”<sup>5</sup>. Esta dicotomía se expresa en la relajación del nexo entre los subsistemas parciales de la sociedad y su mayor grado de autonomía. Esto y las últimas tendencias ideológicas, económicas y culturales condujo a una crisis de cohesión social<sup>6</sup>.

La pérdida de legitimidad del poder tradicional se acompaña del debilitamiento de la cohesión de la sociedad en su conjunto. Esta situación nos lleva a indagar las reglas de juego de la democracia contemporánea, en particular el principio de la decisión mayoritaria.

Actualmente la única fuente metafísica que da legitimidad al legislador político es el procedimiento democrático de producción del derecho, pues en las sociedades pluralistas, en las que las imágenes inclusivas del mundo y las éticas colectivamente vinculantes se han venido abajo y en las que el tipo de moral postradicional que resta, basado solamente en la conciencia individual, ya no ofrece fundamento suficiente para aquel *derecho natural* que antaño quedaba fundamentado en términos religiosos o metafísicos. La teoría del libre discurso da una respuesta bien simple a la pregunta de qué es lo que confiere a este procedimiento democrático su fuerza legitimadora, pues este posibilita el libre circular de temas y contribuciones, de informaciones y razones, asegura a la formación política de la voluntad su carácter discursivo fundando con ello la sospecha falibilista de que los resultados obtenidos conforme al procedimiento sean más o menos racionales.

El derecho moderno está formado por un sistema de normas coercitivas, positivas y garantes de la libertad. Las propiedades formales que representan la coerción y la positiv-

de los potenciales de poder que de ella resultan, de modo que el poder social solo se imponga en la medida en que facilite y no restrinja el ejercicio de la economía ciudadana. La idea de que el poder del Estado podía elevarse como un globo por encima de las fuerzas sociales fue siempre pura ideología. Un proceso político que surja de la sociedad civil ha de cobrar frente a los potenciales de poder anclados en la propia estructura social el grado de autonomía que sea necesario para proteger al sistema administrativo de quedar rebajado y convertido en un partido entre otros partidos, sea en su papel de poder ejecutivo o de poder sancionador.

Los principios desarrollados se ensamban en una arquitectura en la que subyace una única idea: la organización del Estado de derecho ha de servir en última instancia a la autoorganización políticamente autónoma de una sociedad con el sistema de los derechos se ha constituido como una asociación de miembros libres e iguales en que consiste la comunidad jurídica.

2 Véase el análisis del trabajo de W. Becker (1982), “*La libertad que queremos*”, en Habermas (1998), p. 370 y s.s., donde se plantea: “Los conceptos de la discusión y contienda políticas (...) tienen un significado emotivo: tienen la función de establecer lazos en y con la población; correspondientemente, el discurso político tiene ‘una función socio-psicológica, no una función cognitiva’”.

3 *Ibidem*, pp. 389-390

4 Mejía Quintana, Oscar, “La teoría del derecho y la democracia en Jürgen Habermas: en torno a *Faktizität und Geltung*”, en: *Ideas y Valores*, N° 103, Bogotá, abril 1997, pp. 33-34.

5 Mejía, p. 34 y Habermas, p. 375.

6 Entre otros: Habermas, p. 438.



dad se unen con la pretensión de legitimidad: la circunstancia de que las normas provistas de amenazas de sanción estatal provengan de resoluciones cambiables de un legislador político, queda vinculada con la expectativa de que garanticen la autonomía a todas las personas jurídicas por igual. Esta expectativa de legitimidad se entrelaza con la facticidad de la producción legislativa y con la facticidad de la imposición del derecho.

El derecho moderno se vuelve entonces a sus destinatarios ofreciendo una doble cara: les deja la libre opción, o bien de considerar las normas jurídicas sólo como mandatos en el sentido de restricciones fácticas de su propio espacio de acción y de abordar en términos estratégicos las consecuencias calculables de las transgresiones posibles de las normas, o bien de considerar esas mismas normas en actitud realizativa como preceptos dotados de validez y obedecerlas [por respeto a la ley]. La validez de la norma jurídica se da cuando el Estado garantiza a la vez las siguientes dos pautas: se cuida, por un lado, de que por término medio, y en caso necesario recurriendo a sanciones, la norma sea obedecida, y garantiza, por otro lado, las condiciones institucionales para que la norma se produzca en términos de legitimidad, de suerte que en todo momento pueda ser también obedecida [por respeto a la ley].

### **LA TEORÍA DISCURSIVA DEL DERECHO**

La intención de Habermas es proponer una teoría discursiva del derecho y la democracia, y mostrar el papel mediador e integrador social del derecho en sociedades posliberales. El Estado de derecho es un medio que reduce la complejidad *in crescendo* de la sociedad moderna. A través del derecho se sustituyen los valores y los procedimientos automatizados que se han convertido en inseguros e indeterminados<sup>7</sup>. “La integración social efectuada políticamente ha de pasar por un filtro discursivo. Y cuando fracasan otros reguladores, como (...) los valores, las normas y las formas rutinarias de entendimiento en los que se ha crecido, la política y el derecho elevan (...), por encima del umbral de la conciencia (...)”<sup>8</sup>.

En un primer paso subraya la función contemporánea del derecho como “el único instrumento social que sobrevive después de la racionalización y desencantamiento de las imágenes unitarias tradicionales del mundo”<sup>9</sup>. El derecho –de un lado– garantiza la funcionalidad sistémica, –al otro lado– fundamenta las relaciones abstractas e institucionalizadas de la sociedad. Del derecho emanará la fuerza integrativa de la nueva sociedad.

En un segundo paso Habermas aboga la “reconstrucción del derecho” y la ampliación del sistema de derecho por una reconstrucción dialógica. La diferencia entre legislación y legitimidad y los procesos de formación de opinión pública le exigen una reflexión intensa. El derecho no es por su mismo legítimo sino recibe la legitimidad a través de un *procedimiento legislativo*.

Habermas distingue entre poder comunicativo o social (la expresión), poder político (la manifestación institucional) y poder administrativo (el derecho). Basándose en las investigaciones prácticas de Jon Elster en materia de política deliberativa, Habermas encuentra que el poder comunicativo entra en competencia con los que tienen potencial de poder (poder político) y los que representan un cargo (poder administrativo). El proceso de legis-

7 Habermas, p. 405.

8 *Ib.*, pp. 396-397.

9 Mejía, p. 34

lación es el proceso de conversión del poder comunicativo en el poder administrativo. Para lograr esta transformación se aprovecha, por un lado, los procedimientos democráticos (formales) y, por otro lado, los procesos informales en el espacio público-político<sup>10</sup>.

La formación de voluntad en su modelo depende de tres principios: el moral, el ético-político, y el pragmático. Mientras los últimos dos se derivan de la negociación de intereses en la esfera pública, solamente la moral exige el consenso, la unanimidad de todos los miembros de la sociedad.

Habermas tiene un gran interés por crear una pragmática formal, esto es el análisis de la mediación social del lenguaje, o de las estructuras lingüísticas de la interacción social. La pragmática formal intenta una reconstrucción de las competencias lingüísticas, en cuya virtud cualquier sujeto de habla, participante en el discurso, da por presupuestas tales reglas de la argumentación, en las que es preciso distinguir: (i) la lógica semántica que atiende a las propiedades intrínsecas del lenguaje, (ii) la esfera procedimental que comprende las reglas necesarias para una búsqueda cooperativa de la verdad, y (iii) la esfera procesal que trata de reconstruir las condiciones generales de simetría de los participantes en el discurso. Habermas resume estas reglas en la simetría de los interlocutores en el uso de los actos de habla, en los cuales existen tres postulados: (i) postulado de no limitación, (ii) postulado de no violencia y (iii) postulado de seriedad.

Esta idea significa un gran cambio en la práctica de las democracias contemporáneas en la que se sacrificó la unanimidad por la representatividad. Aquí coloca Habermas su tercer paso. El objetivo es convertir el concepto tradicional de la democracia en un “modelo discursivo-procedimental”<sup>11</sup>. “El derecho no puede, no debe implementarse sentado de forma autoritaria objetivos de control y regulación (...). El derecho funciona como catalizador de cambios que el propio subsistema de que se trate efectúa sobre sí mismo”

Habermas favorece la reconstrucción de la democracia evitando el paternalismo sistémico en el nuevo orden: “(...) la política y el derecho no pueden entenderse como sistemas autopoieticamente cerrados (...). El sistema político de acción está inserto en los contextos del mundo de la vida”<sup>12</sup>.

Con el concepto de Habermas hacia una democracia radical<sup>13</sup> o una política deliberativa, se lograría superar los grandes conflictos; como existen entre la perspectiva individualista-privada o liberal en donde se toma la decisión convencionalmente en la negociación de intereses<sup>14</sup> y, al otro lado, la perspectiva comunitaria o republicana partiendo de un marco cultural común<sup>15</sup>. Otra dicotomía relevante la ve Habermas en el conflicto de la distribución; en que nos encontramos el paradigma burgués-liberal con la igualdad horizontal, y el de la redistribución o la igualdad vertical. Habermas aporta el concepto del Estado de bienestar en la solución de este conflicto.

10 Habermas, p. 384, véase también p. 421.

11 Mejía, p. 41.

12 Habermas, p. 432.

13 La razón pública es ejercida por lo *público*.

14 Esfera de lo ético-político y pragmático.

15 En la esfera de la moral.

Un punto crítico es que la decisión tomada en el proceso discursivo sea satisfactoria para todos los involucrados. De esto depende el funcionamiento de la democracia: lo que decide el conjunto de individuos sale realmente mejor que lo que hace la suma de acciones individuales. La expectativa de la calidad racional es clave en la confianza en la estructura procedimental de la democracia.

La democracia radical supone el *holismo* de la sociedad<sup>16</sup> y la neutralidad del Estado<sup>17</sup>. Estas son condiciones previas inexistentes en cualquier relación entre sociedad y Estado en el mundo, pero vale la pena discutirlos. Habermas analiza el modelo de la asociación comunitaria pura y concluye defendiendo “un modo de asociación discursiva de la comunidad jurídica”<sup>18</sup>. El ideal es una sociedad que se organiza por su propia fuerza (“autoorganización de la sociedad en conjunto”). También considera posible la formación de la sociedad civil con el apoyo de un patrocinador<sup>19</sup>.

Habermas presume que la esfera pública esté altamente politizada. La ciudadanía participa activamente y colectivamente. “La sociedad es de por sí sociedad política”. El Estado sí tiene la preponderancia sobre la política, pero en el marco de ciertas restricciones impuestas por la sociedad civil. Estas limitaciones en la toma de decisiones garantizan un cierto grado de neutralidad política.

La decisión que toma la sociedad en el marco normativo puesto por el Estado es óptima, refleja la moral (deontológica) y no lo que prevalece (teleológica)<sup>20</sup>. Según Willke, la política da propuestas, pone a disposición lo que se decide en los subsistemas de la sociedad<sup>21</sup>. Habermas tiende al neocorporativismo pero conoce la problemática del desequilibrio en la formación igual de los intereses. Tematiza la problemática de la distancia de los expertos con el mundo de vida y la exclusión de la periferia<sup>22</sup>.

Habermas explica que el espacio de la opinión pública tiene su lugar en la intermediación entre el sistema político y los sectores privados y “sistemas de acción funcionalmente especificados”<sup>23</sup>. En el caso ideal, la experiencia hecha por el individuo en el espacio privado es el punto de partida del proceso legislativo. El espacio público-político es definido como una “caja de resonancia de problemas que han de ser elaborados por el sistema político (...)” o como “una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura (...)”. Su función se concibe primero en la identificación y segundo en la tematización, problematización y dramatización de problemas<sup>24</sup> del orden público. Las experiencias individuales

16 La sociedad como un cuerpo, está conformada por piezas, pero solamente funciona como la suma de todas las piezas. Se enfoca la sociedad como un todo.

17 Habermas, pp. 386-393.

18 *Ib.*, pp. 399- 406.

19 *Ib.*, p. 452.

20 *Ib.*, p. 425.

21 *Ib.*, pp. 422-426.

22 *Ib.*, p. 431.

23 *Ib.*, p. 454. Habermas plantea “que la sociedad civil puede en determinadas circunstancias cobrar influencia en el espacio de la opinión pública, operar a través de opiniones propias sobre el complejo parlamentario (y sobre los tribunales) y obligar al sistema político a retornar a asentarse sobre la circulación oficial del poder”.

24 Habermas, pp. 439-440.

de los ciudadanos se acumulan en la red de la opinión pública, porque se derivan de circunstancias similares de los costos externalizados de la economía o del aparato estatal. Así, los problemas se generan socialmente moviéndose del nivel individual al social. La sociedad civil puede cobrar influencia y presionar al sistema político para alcanzar ciertas medidas. Ella también puede proponer temas en la agenda política por percibir mejor los problemas urgentes en el mundo de la vida (*outside initiative model*)<sup>25</sup>. Sin embargo, la toma de decisiones y la administración de la ejecución se realiza u organiza en el espacio político.

### **EL PAPEL E IMPORTANCIA DEL VÍNCULO ENTRE DEMOCRACIA, ESTADO Y DERECHO**

Habermas es hoy un pensador fundamental en cuestiones relativas al Estado de derecho, a la normatividad, los derechos humanos, la democracia y la justicia. Es necesario hacer un esfuerzo para reconstruir e interpretar la teoría de Habermas respecto al papel de la democracia y el Estado de derecho en nuestras sociedades.

La teoría jurídica comprende hoy dos enfoques: uno tomado de la teoría del derecho y la sociología que trata de explicar una estructura del derecho y el funcionamiento de los sistemas jurídicos en los sistemas sociales, y otro tomado de la filosofía del derecho y las teorías de la justicia, que buscan aclarar términos como validez y legitimidad a la luz de normas jurídicas.

¿Cuál es la importancia del vínculo entre el Estado de derecho y la democracia en el ámbito social y jurídico actual? Resolver este interrogante requiere repasar conceptos como la libertad, el derecho positivo, la autonomía privada, los derechos fundamentales, la soberanía popular, la igualdad, para finalmente llegar a la autonomía social, los derechos entre iguales, el poder social, la justicia, la equidad, que ilustrarán la solución a la pregunta planteada, en un marco de régimen liberal y democrático, como respuesta al vínculo entre el Estado de derecho y la democracia; se hará referencia al movimiento constitucional liberal y a las teorías contractualistas hasta llegar a teorías contemporáneas como la de John Rawls.

Será fundamental y explícita la base conceptual que aporta la teoría sociojurídica de Habermas, como apoyo a la explicación del tema, tomando su teoría como respuesta al interrogante y utilizando a su vez aportes filosóficos y sociológicos de otros autores que permitan complementar la solución al interrogante. Debemos partir de la forma como la cotidianidad relaciona el derecho con la política, y la manera como el derecho, la democracia y el Estado, son tomados como parte de un mismo fenómeno. Sobre esta base será preciso estudiar algunas doctrinas filosóficas y sociológicas para poder diferenciar, o bien relacionar estos conceptos.

¿Cómo ha sido tomada la jurisprudencia en el ámbito del derecho o la democracia en el caso de la ciencia política? ¿Cuáles son las diferencias entre estas dos disciplinas? ¿Cuál es su papel específico en la sociedad y en un ámbito jurídico? Es preciso avanzar en la conceptualización para distinguir dos planos: uno normativo como en el derecho, y otro de carácter práctico como la democracia.

25 *Ib*, pp.460-461.

También hay que tener presentes las concepciones sociológicas y jurídicas respecto al Estado social de derecho, a su posibilidad institucional, esto es, a la voluntad política de construirlo, y el papel de la ciencia y del derecho en este proceso.

El Estado de derecho y la democracia son configuraciones distintas dado que toda dominación de carácter político está dada bajo una forma de derecho, y a contrario sensu se dan órdenes jurídicos en donde el poder político no ha sido asumido la denominación de Estado de derecho, de tal manera que existen algunos ordenamientos jurídicos propios de un Estado de derecho, y otros sin una constitución de tipo democrático. Estas razones de tipo práctico, no son incompatibles con un debate intelectual sobre la posible existencia de un Estado de derecho sin democracia, teniendo en cuenta que Habermas afirma la necesidad de “un nexo interno y conceptual entre el Estado de derecho y democracia”<sup>26</sup>.

Habermas propone una relación entre el Estado de derecho y la democracia partiendo del derecho positivo actual, y en el plano conceptual acepta que se puede dar dentro de una igualdad jurídica liberal, es decir, por el Estado social<sup>27</sup>.

### **CONCEPTO DE LIBERTAD RELACIONADO CON UN CARÁCTER COERCITIVO Y LA RELACIÓN ENTRE EL DERECHO POSITIVO Y LA MORAL AUTÓNOMA**

Los conceptos jurídicos desde Locke, Rousseau y Kant, han tenido un carácter constitucional positivo y garantías de libertad. Por ello, las decisiones políticas en un Estado como consecuencia de la decisión de un legislador, son producto de una legitimidad de un derecho regulado que a la vez va a dar autonomía a todas las personas jurídicas. Por ello, desde el punto de vista normativo, va a existir una relación histórica entre el derecho y la democracia, y no una relación sólo de tipo conceptual.

La validez del derecho se basa en este nexo, en virtud de que la imposición del derecho por el Estado —como problema de carácter fáctico—, se fundamenta en la fuerza de la legitimidad, la cual va a tener siempre un papel relevante en el proceso legislativo, y va a permitir —a la vez— el desarrollo racional de la libertad. Como apunta García Amado:

26 Habermas, Jürgen (1997), “El nexo interno entre Estado de Derecho y Democracia”, en: Gimbernat, José Antonio (editor), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, p. 24. En este trabajo Habermas “trata esta vinculación bajo varios aspectos: 1) Es deducible desde el mismo concepto del derecho moderno; 2) lo es también por la circunstancia de que el derecho positivo no puede ya producir su legitimidad desde un derecho superior. 3) El derecho moderno se legitima en la autonomía acreditada de manera igual para todos los ciudadanos, de forma que la autonomía privada y pública se presuponen mutuamente. 4) Este nexo conceptual rige también en aquella dialéctica entre la igualdad jurídica y fáctica, que frente a la comprensión jurídica liberal, primero ofreció el paradigma jurídico del Estado social y hoy viene exigido por una autocomprensión procedimental del Estado democrático de derecho. 5) Este paradigma jurídico procedimental lo explicita en el ejemplo de la políticas feministas de la igualdad”.

27 El profesor García Amado precisa al respecto lo siguiente: “¿Cuáles son esos contenidos sin los que el procedimiento de creación normativa no es racional por no asegurar la aceptabilidad del resultado y su compatibilidad con el interés general? Habermas los centra en dos postulados: los derechos humanos y la soberanía popular. Bajo esos presupuestos y con los controles procesales adecuados, la clave del asunto puede sintetizarse en el respeto al procedimiento democrático. Cuando las constituciones reconocen a esos derechos el estatuto de inalienables e inviolables no están sancionando un determinado ‘orden axiológico material’. Están simplemente siendo congruentes con los presupuestos procedimentales del Estado de Derecho” (García Amado, J. A. *La Filosofía del Derecho de Habermas y Luhmann*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1997, p. 92).

(...) en el Derecho Moderno es clara la relación circular entre poder político y derecho. La autorización del poder por el derecho y la sanción del derecho por el poder tienen que acaecer uno acto (sic); no se explica lo uno sin lo otro. Esto genera una situación paradójica: el derecho positivo legitima a un poder político que, sin embargo, puede modificar ese derecho e incluso valerse de sus propios mecanismos de positividad para engendrar normas ilegítimas, sin validez racional. Dos formas de producción de poder se encuentran enfrentadas: la producción de poder comunicativo a través de los cauces del discurso racional institucionalizado y la producción de poder por una administración en consonancia con los presupuestos normativos insertos en la base del habla. De ahí que ese poder comunicativo sólo se produzca ‘en la medida en que las decisiones de la mayoría [...] se verifican discursivamente’, sin que el sistema político deje sin efecto los fundamentos normativos de la comunicación<sup>28</sup>.

Las normas jurídicas deben estar formadas para que expresen un carácter coercitivo y de libertad; aquella libertad proclamada como fruto del movimiento constitucional liberal promovido por John Locke. En las Constituciones de occidente se ha tomado el concepto de libertad acompañado de un carácter coercitivo. Las referencias y regulaciones legales son más amplias que los planteamientos de tipo moral. Al tener acceso al comportamiento externo son sujetos de una coerción jurídica. El derecho como tal se refiere a una regulación de actos personales y por tanto al logro de objetivos y programas de tipo político. Así es posible afirmar que, la regulación jurídica va a tener siempre una vinculación con la moral, la ética y los asuntos de tipo pragmático, siendo así que la legitimidad del Estado va a ser apoyada en las normas jurídicas y no en las morales.

Habermas, considera “errónea la idea difundida por el iusnaturalismo acerca de una jerarquía de derechos de distinta dignidad”<sup>29</sup>, pues prefiere entender el derecho como un complemento de la moral. El derecho puede compensar la debilidad de la moral por su carácter exigente. A su vez el legislador y la justicia deben hacer coherentes el derecho y la moral. Como aclara García Amado:

(...) el derecho es tanto más válido, tanto más justo, cuanto más institucionaliza los procedimientos decisorios del discurso moral. Ese es el ‘contenido moral implícito en las cualidades formales del derecho’. Ese es el vínculo que une inescindiblemente derecho y moral precisamente en el tema de la validez jurídica: que sólo se podrá mostrar como racionalmente válido, y por tanto justo, aquel ordenamiento que siente como su propia base y de forma legal a los procedimientos que para el discurso normativo establece la ética discursiva. En consecuencia, la separación entre derecho y moral se manifiesta únicamente a nivel de las normas particulares, no a escala del ordenamiento jurídico en su conjunto, que requiere el mencionado fundamento moral, su congruencia con los postulados procedimentales de la ética discursiva. Con esto el derecho moderno sigue

28 *Ibidem*, pp. 96-97.

29 Habermas, “El nexo interno (...)”, *ibidem*, p. 27.

poseyendo un momento de ‘indisponibilidad’ que le exime de ser mero instrumento de la acción de poder<sup>30</sup>.

Tanto la moral como el derecho brindan una protección total a las personas y a su autonomía. De esta manera, en lo que se refiere a la legitimidad del derecho, es necesario observar la manera como el derecho puede influir en las decisiones de un particular, mientras que en el caso de la moral no ocurre lo mismo. Kant plantea que cada uno en la moral debe hacer caso a las normas que se plantea a sí mismo según su juicio. La referencia a las normas jurídicas no sólo está en la opinión o en el juicio, sino que también en el caso de las conclusiones de carácter colectivo, van a influir en la legislación y en el derecho.

### **RELACIONES ENTRE LA SOBERANÍA POPULAR Y EL DOMINIO DE LA LEY, GARANTIZADO POR LOS DERECHOS HUMANOS**

Además se vinculan otras relaciones como la que existe entre la soberanía popular y el dominio de la ley, el cual es garantizado mediante los derechos humanos. La filosofía política se ha ocupado de explicar temas como las libertades, los derechos fundamentales, y la formación del Estado; pero no ha tratado la relación entre la soberanía popular y los derechos humanos, los cuales van a encargarse de asegurar la autonomía de los ciudadanos.

Para Habermas la autonomía va a ser asegurada por la libertad. La autonomía consiste en la autoorganización de una comunidad para crear sus propias leyes gracias a la voluntad soberana del pueblo. Se trata de una autonomía colectiva. Para el caso de la autonomía privada juegan un papel importante los derechos fundamentales, pues sin éstos no será posible el dominio de las leyes.

La autonomía de carácter público del ciudadano proviene del *republicanismo* de Aristóteles y del *humanismo político* del Renacimiento. El liberalismo de Locke no está de acuerdo con la tiranía de las mayorías y aprueba la importancia de los derechos humanos. Rousseau y Kant han buscado un concepto de *autonomía para la persona jurídica*, que permita unir la voluntad soberana y la razón de tipo práctico, es decir, la vinculación de la soberanía popular con los derechos humanos. Aunque la lectura para cada autor es distinta: Rousseau va a sugerir una lectura republicana (Aristóteles) y Kant una liberal (Locke). El nexo buscado entre la soberanía popular y los derechos humanos, debe darse dentro de la institución jurídica, dentro de una ciudadanía donde se planteen las libertades públicas.

La idea de la autonomía jurídica de los ciudadanos se aplica en el marco de una Constitución de tipo democrático-liberal. Los derechos humanos van a ser considerados como un acto moral previo al que sólo tendrá que aplicársele el reconocimiento positivo. Sin embargo, no debe olvidarse el hecho de que los ciudadanos son colegisladores, y siendo así no pueden elegir el medio en el que pueden ejercer su autonomía.

Así se comienza a relacionar el Estado de derecho con la democracia, dando paso a la “materialización del derecho”, y por tanto “al efecto no deseado del ‘paternalismo’ del Estado social”<sup>31</sup>, expresión del hecho de equiparar las situaciones de la vida a las posicio-

30 García Amado, *ibidem*, pp. 89-90.

31 Habermas, “El nexo interno (...)”, *ibidem*, p. 32.

nes de poder, las cuales con su influencia normativa se benefician en ejercicio de su propia autonomía.

Ahora bien: si se vincula la presencia de un soberano hay que tener en cuenta que los sujetos de derecho, no pueden disfrutar de las libertades subjetivas por carecer de un acuerdo de ser tratados como iguales. Esto es posible explicarlo porque en el liberalismo se ha separado la identidad de los sexos y se ha tratado de dar a las mujeres una seguridad equilibrada, respecto a oportunidades en el trabajo y sobretodo en la formación del poder político. Este aspecto de la igualdad es muy importante por lo siguiente: los ciudadanos de un Estado, —para nuestro caso en un Estado de derecho—, deben considerarse iguales si se va a tener en cuenta una democracia y sobretodo un régimen liberal, que cuenta con libertades y derechos humanos para iguales; si este aspecto no es aclarado no será posible resolver el problema formulado al inicio del trabajo.

Este aspecto es necesario sea resuelto en el campo de la política social, ya que en este campo es donde, se pueden observar los diferentes individuos de cada sexo y la igualdad o desigualdad de oportunidades dentro de la sociedad. Para este caso, hay que tener en cuenta las reglamentaciones dentro del campo del derecho referentes a la familia, el embarazo, la maternidad, el mundo del trabajo, los hijos, la pobreza, etc., y todos los demás aspectos que aquejan una sociedad como resultado de la unión o separación matrimonial.

Es cuando se presenta el tema de la discriminación, que desde el punto de vista jurídico se explica como un fenómeno de falsas clasificaciones de tipo general para todo tipo de grupos, lo cual ha llevado a una normatividad, que ha conducido —a la vez— a una generalización de prejuicios respecto a la pretendida igualdad. Esas clasificaciones se refieren especialmente al surgimiento de un feminismo radical, que ha hecho que sean observadas las diferentes perspectivas de la vida y de situaciones y experiencias de los dos sexos en que se aplica la discriminación.

Es cuando surge la pregunta acerca de ¿cómo mantener la autonomía privada de los ciudadanos cuando existe una desigualdad entre éstos? la única respuesta favorable hasta ahora es que los derechos deben ser iguales; de esta manera quedarán aseguradas la autonomía de los ciudadanos de un Estado, hay que agregar que se trata de un Estado de derecho; ya que la igualdad sólo será posible dentro de un régimen liberal, y éste dentro de un régimen democrático, el cual sólo tiene cabida dentro de los términos de libertad e igualdad entre sus asociados. Esos derechos desde el punto de vista jurídico harán referencia a los derechos subjetivos (facultades que tienen las personas de dar, hacer o abstenerse de hacer) e igualmente para el caso de las libertades, unas libertades de tipo subjetivo; donde las mujeres especialmente verán configurada la autonomía de su vida<sup>32</sup>.

32 Véase el ensayo del profesor Juan Antonio García Amado “¿Tienen sexo las normas? Temas y problemas de la teoría feminista del Derecho” (1992). Allí se precisa que “la doctrina feminista detecta que las victorias logradas en el ámbito de la legislación y la jurisprudencia, con normas y decisiones que reconocen igual trato para hombres y mujeres, no impiden que la subordinación de la mujer en la práctica se mantenga o que, incluso, esas mismas medidas normativas tengan efectos paradójicos e inesperados para los intereses femeninos. La conclusión que de tal constatación se extraerá en estos años es que el compromiso del derecho con los intereses masculinos no se expresa única ni principalmente a través de los contenidos de sus normas sino, mucho más sutilmente, a través de los principios, métodos y modos de proceder con que en derecho se opera. Estos, derivados fundamentalmente del racionalismo y la Ilustración y presentados como patrimonio de la imparcialidad y garantes del interés general, serían, sin embargo, intrínsecamente masculinos y discriminatorios para el ser y el interés de la mujer. Semejantes planteamientos formarán parte de un análisis feminista de



## **SEPARACIÓN ENTRE EL ESTADO Y LA SOCIEDAD, PASO DE UNA AUTONOMÍA PRIVADA A UNA AUTONOMÍA SOCIAL**

Tengamos en cuenta ahora un aspecto importante como es la separación entre Estado y sociedad, donde será verificado el paso de una autonomía privada a una autonomía social. Esta separación es analizada desde el Estado liberal de derecho. Esta separación expresa una garantía jurídica de una autonomía social. Es importante recalcar nuevamente la importancia de la autonomía, no sólo de los ciudadanos sino también en relación con el Estado, –si éste es liberal y de derecho–, se van a contemplar siempre aspectos como las libertades, los derechos individuales, etc.. Esa autonomía es denominada “autonomía social” ya que busca la igualdad de oportunidades entre las personas. Este punto complementa y argumenta la relación con el punto anterior, respecto a la cabida de diferentes grupos en la sociedad, y la igualdad especialmente entre mujeres y hombres, además de los demás sectores subalternos/discriminados de la sociedad.

El principio planteado en el Estado liberal de derecho, que se aplica en su condición de Estado burgués de derecho, sólo garantiza la seguridad externa e interna, y deja a un lado todas las demás funciones de una sociedad, pues parte de considerar que la economía se regula a sí misma, de manera ajena a la regulación propiamente estatal, con el objeto de que a través de la autonomía de los individuos, se tomen las decisiones sociales, basadas en las preferencias de éstos y que se consideren especialmente justas.

Cuando se plantea una separación entre el Estado y la sociedad, es necesario hacer hincapié en la sociedad civil, esto es, esa cultura asociativa y política que está separada de las diferencias de clases, y por supuesto guarda una coherencia con la autonomía social e individual de un Estado de derecho, que a la vez va a corresponder al modelo democrático. Así, el papel de la sociedad civil se va a manifestar porque ofrece una neutralización y seguridad de la distribución del poder en la sociedad, el cual se busca sea impuesto a las personas sin que restrinja –sino que facilite–, el ejercicio de aquella autonomía ciudadana que se busca y que juega un papel fundamental en la sociedad civil.

Se trata también, de la imposición de un “poder social”, lo cual quiere decir que el individuo es considerado como un actor frente a las relaciones existentes en la sociedad, donde se juegan unos intereses y se actúa en torno a ellos; así los intereses individuales girarán en torno a un conjunto o cúmulo de intereses colectivos de la sociedad civil, que van a formar a su vez ese poder social. Hay que aclarar –entonces– que la manifestación del poder social radica en el establecimiento de relaciones de tipo material necesarias para que de manera autónoma se hagan reales las autonomías, y sobre todo, las libertades en la sociedad.

mayor calado, conforme al cual, como dice Benhabib, ‘para explicar la opresión de la mujer es necesario poner al descubierto el poder de aquellos símbolos, mitos y fantasías que atrapan a ambos sexos en el mundo inquestionado de los roles asignados al género’. Y el derecho se presentara como un campo abonado para tales planteamientos”, p. 14, y agrega “la igualdad de trato sólo tiene efectos positivos cuando existe una situación de simetría real entre las posiciones de los sujetos, pues, de no ser así, la igualdad formal sólo sirve para perpetuar la desigualdad real”, p. 34.

# UN ESTADO DE DERECHO PARA LA AUTOORGANIZACIÓN DE UNA SOCIEDAD CON EL SISTEMA DE DERECHOS PARA UNA SOCIEDAD DE INDIVIDUOS LIBRES

La organización del Estado de derecho sirve para la autoorganización políticamente autónoma de una sociedad que con el sistema de derechos se constituye como una asociación de individuos libres. Esta afirmación ha de explicarse dentro del marco que se ha manejado en la última parte del texto, y es el producto de la igualdad, que a su vez es el resultado de las ideas liberales y del sistema democrático. Las instituciones del Estado de derecho tienen el fin de asegurar el ejercicio de una autonomía política, mientras que la autonomía social –por su parte– se manifiesta en la sociedad civil; la autonomía tiene un carácter político entre los ciudadanos, y al tener un carácter comunicativo se va a ver reflejada en lo administrativo. En ese orden los programas legislativos sirven para la seguridad y estabilidad de la sociedad, en busca –entonces– de la integridad social.

Hay que tener en cuenta la manera como el derecho moderno está formado por normas coercitivas-positivas que garantizan la libertad. Las instituciones del Estado de derecho aseguran la autonomía social, de la misma manera que aseguran la libertad de los individuos, y –se puede deducir– también una libertad colectiva, aplicable a la sociedad civil.

La coerción y el carácter positivo representan propiedades formales que se unen con la pretensión de alcanzar la legitimidad. El hecho de que las normas tengan sanciones estatales y éstas provengan de resoluciones cambiables de un legislador político, se vincula de manera igualitaria con la garantía de autonomía de las personas jurídicas. La legitimidad así expuesta Habermas la relaciona con “la facticidad de la producción legislativa y con la facticidad de la imposición del derecho”<sup>33</sup>, lo que se refleja en la validez del derecho. Esto significa que la legitimidad al relacionarse con el carácter coercitivo y el resultante de una legislación permite dar un valor al derecho más amplio.

El derecho actual –según Habermas– deja dos posibilidades, a saber: (i) considerar las normas jurídicas como mandatos en el sentido de restricciones fácticas para abordar desde un punto de vista estratégico las consecuencias que se puedan calcular de las transgresiones a las normas, o bien (ii) considerar esas normas como preceptos con un contenido de validez y obedecerlas por respeto a la ley<sup>34</sup>.

33 HABERMAS, Jürgen (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Ed. Trotta, Epílogo a la cuarta edición, revisada, p. 646.

34 García Amado, advierte: “Las normas jurídicas han de poseer una dimensión fáctica, que tiene que ver con los dos aspectos interrelacionados de su cumplimiento habitual, por un lado, y de la coacción que lo respalda, por otro. Ahora bien, la función de integración social que al derecho le corresponde en sociedades complejas sólo puede cumplirse efectivamente si las normas poseen un elemento de legitimidad que rebasa su pura imposición coactiva y posibilita la mínima aceptación necesaria para su seguimiento. Esta legitimidad de las normas ‘es independiente de su imposición fáctica’ y depende del modo en que esas normas sean creadas. Son legítimas cuando sus destinatarios ‘pueden al mismo tiempo sentirse, en su conjunto, como autores racionales de esas normas’, es decir, cuando el procedimiento de creación reproduce el procedimiento argumentativo y consensual de la razón comunicativa; o dicho de otro modo, cuando se sigue el procedimiento democrático sin distorsiones. En suma, ‘la validez jurídica de una norma significa ahora que ambas cosas se garantizan al mismo tiempo: tanto la legalidad de la conducta, en el sentido de un seguimiento generalizado de la norma, el cual en caso necesario puede ser forzado mediante sanciones, como la legitimidad de la regla misma, que hace posible un seguimiento de la norma basado en cada caso en una consideración positiva ante la ley’. Queda así sentada una de las tesis centrales del libro y cabe ya a ese respecto plantear una primera

Siguiendo entonces la teoría de Habermas en *Facticidad y Validez* en el Estado de derecho, hay que tener en cuenta que el derecho cumple unas funciones sociales e integradoras, puesto que la solidaridad, el poder administrativo, etc., son fuentes de integración social, al igual que la estabilización de expectativas de comportamiento, donde el derecho asegura relaciones simétricas con un reconocimiento recíproco entre portadores de derechos subjetivos. Es de importancia fundamental el elemento de los derechos subjetivos ya que son esas facultades y poderes de las personas los que permiten el ejercicio de la autonomía y la libertad en el Estado de derecho.

Con la organización del Estado de derecho, el sistema de derechos forma un sistema constitucional, donde el derecho pueda actuar para transformar e integrar el mundo comunicativamente estructurado. Aquí hay que tener en cuenta dos aspectos: (i) el Estado de derecho institucionaliza el uso público de las libertades comunicativas, y (ii) el Estado de derecho regula la transformación del poder comunicativo-administrativo.

De acuerdo con los dos aspectos recién mencionados, se puede afirmar que el derecho tiene profundas relaciones con las acciones comunicativas, lo cual puede explicarse mediante los discursos, es decir, las formas de una acción comunicativa que se ha vuelto reflexiva y que desempeña un papel fundamental en la producción y aplicación de normas jurídicas.

Pero, entonces la teoría del derecho moderna obtiene su legitimación por la autoterminación, y esto a la vez se vincula con la acción comunicativa de la regulación del derecho, aplicado por la autonomía de los individuos, es decir, los ciudadanos se pueden asumir en la doble condición de autores permanentes del derecho, y a la vez destinatarios del derecho al que están sometidos.

## **INFLUENCIAS DE LAS TEORÍAS CONTRACTUALISTAS**

A esta altura hay que hacer referencia a las teorías contractualistas que pretendieron entender la autonomía del ciudadano teniendo en cuenta categorías de derecho civil procedentes del régimen de contratos, que se aplican en el ejercicio del arbitrio privado de partes que establecen las condiciones y términos de un contrato.

Por lo anterior, hay que explicar que el problema hobbesiano de fundamentar un orden social, no se puede explicar por ese encuentro y concentración de decisiones efectivas

duda: ¿es de índole fáctica o normativa la afirmación de que la función de integración social que el derecho ha de cumplir no se realizaría en un ordenamiento jurídico carente de legitimidad?" Y responde: "(...) la afirmación de Habermas que comentamos posee un sentido normativo, es decir, que equivale a sostener que un derecho sólo cumple *racionalmente* su función integradora cuando es fruto del discurso racional, de un proceso participativo". Cfr. García Amado, J.A. (1997), *La Filosofía del Derecho en Habermas y Luhmann*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, pp. 19-21.

Consideradas las cosas desde el punto de vista de la lógica de la argumentación, la separación de competencias entre la instancia aplicadora de la ley y la instancia ejecutora, resulta de la distribución de las posibilidades de recurrir a las distintas clases de razones y de las formas de comunicación que de manera correspondiente, esas clases de razones comportan, formas de comunicación que fijan el tipo de trato con esas razones. Recurso ilimitado a razones normativas y pragmáticas, incluyendo las constituidas por los resultados de negociaciones *fair*, lo tiene solamente el legislador político, más ellos solamente en el marco de un procedimiento democrático atenido a la perspectiva de fundamentación de normas.

de tipo racional con arreglo a fines protagonizados por autores independientes; por ello Kant le da al “estado de naturaleza”, al igual que Rawls en la “posición original”, una capacidad genuinamente moral. Así se presenta que un modelo de deliberación sustituye el modelo de contrato: la comunidad jurídica no se constituye por vía de un contrato social sino sobre la base de un acuerdo discursivamente alcanzado.

Ahora, es pertinente explicar el concepto de institucionalización, para entender claramente lo que significa el papel de las instituciones jurídicas en el Estado de derecho. La institucionalización se refiere al comportamiento normativo que se espera, de miembros de una colectividad social. Estos miembros saben qué comportamiento, cuándo y en qué ocasiones pueden exigir unos de otros; esto se puede explicar –entonces– como la aplicación de la interacción entre las personas y de la correlación entre sus actuaciones, que van a ser un producto-reflejo en las diferentes instituciones; obvio que desde el punto normativo, las instituciones pueden regularse mediante procedimientos que van a fijar los comportamientos de las personas frente a diferentes situaciones, *verbi gratia*, los contratos, las asociaciones, las fundaciones, los convenios, etc.

Todas estas transacciones entre las personas son por tanto producto de la regulación de procedimientos por medio de las instituciones que existen en el Estado de derecho. En este contexto se puede afirmar que aquellas transacciones tienen una íntima relación con los contratos en el estado de naturaleza arriba mencionados.

Las negociaciones son también parte de pactos comunicativos, resultado de las autonomías individuales que hacen parte de una regulación normativa y de las instituciones. Así, desde las teorías contractualistas se puede explicar –en términos de pactos comunicativos–, que son producto de la autonomía y libertad de los individuos.

La regulación positiva en un Estado de derecho liberal y democrático de todos esos intercambios entre las personas, y el establecimiento de procedimientos, tiene un fin: la *equidad*; en la realidad social se efectúan compromisos en los que se ponen en juego derechos individuales y personales, se eligen mecanismos de participación, se designan delegados en las agrupaciones, mandatarios que van a desarrollar aquellas negociaciones con base en los principios de derecho: igualdad, justicia y equidad.

También se busca la equidad en los procedimientos para regular compromisos entre las personas como medio de vigilancia entre los mismos, con la finalidad de evitar el abuso del poder y una presencia desigual en una negociación. Todo ello tiene basamento en los principios liberales, como se sabe el movimiento constitucional liberal buscó la igualdad de poderes y los derechos equitativos para los miembros de la sociedad.

Si la argumentación se encuentra dentro del marco de la igualdad y de la equidad hay que tener en cuenta el papel de la justicia en la toma de decisiones en la sociedad, en búsqueda de la verdad. Para ello es necesario apelar a John Rawls quien en su libro *Teoría de la justicia* hace posible una ilustración contemporánea con respecto a la justicia: hay que tomar como referencia el papel de las mayorías. Los parlamentos son un ejemplo importante para la regulación de procesos en materia de derecho procedimental. Es regla de la mayoría buscar fundamentalmente la verdad, lo que indica que una decisión ha sido producto de un estudio calificado, es decir, bajo los presupuestos comunicativos de igualdad y consenso. Claro que la decisión mayoritaria es falible, no es del todo racional, puesto que la minoría

ha sido derrotada y se ha reducido la decisión a la conformidad de la misma y no a la racionalidad del problema<sup>35</sup>.

Así las decisiones mayoritarias han sido restringidas por la minoría articulada en términos de derechos fundamentales. En la realidad la autonomía política de los ciudadanos no transgrede el sistema de derechos de los ciudadanos, que es el que da vida a la autonomía.

En esa forma el procedimiento democrático institucionaliza las formas de comunicación necesarias para la formación racional de la voluntad política, teniendo en cuenta diversas formas de comunicación. La formación de la opinión y de la voluntad política habrá de requerir la formación de compromisos dentro del proceso educativo, la consonancia en las preferencias, y en el ámbito ético político, la formación de cuestionamientos como ¿quiénes somos? y ¿cómo debemos actuar dentro de la sociedad de manera justa? Es entonces cuando la base fundamental del proceso democrático y de la institucionalización es la *justicia*, ya que allí se desenvuelven temas tales como la igualdad, la libertad y la equidad.

Al aceptar que en una sociedad hay un gran conflicto de intereses, no se puede olvidar que la formación de la autonomía individual de los ciudadanos en la sociedad civil, va a buscar la verdad por una autenticidad de carácter global, búsqueda en la que la comunicación va a dejar de estar formada por argumentos artificiales y va a regularse más por formas concretas de comunicación que van a permitir una transparencia entre el parlamento y la opinión pública.

### **FACTICIDAD Y VALIDEZ EN LA DECISIÓN JUDICIAL:**

#### **LA INDETERMINANCIÓN DEL DERECHO Y LA RACIONALIDAD DE LA ADJUDICACIÓN**

Desde la perspectiva de la aplicación del derecho, en especial de la aplicación judicial o adjudicación, la tensión entre facticidad y validez se manifiesta en la tensión entre “el principio de certeza legal y la exigencia de una aplicación legítima del derecho, esto es, de proferir decisiones correctas”. Habermas recoge y critica las soluciones hermenéutica, realista y positivista de esta tensión. Recoge la teoría de Dworkin, que concibe como una reacción contra las corrientes aludidas. Los dos sostienen la posibilidad de establecer parámetros de corrección de las decisiones judiciales.

Habermas se apoya en la teoría dworkiniana para rescatar dos elementos centrales: la posibilidad de hacer una interpretación constructiva de las normas, que logre hacer encajar los principios y las reglas dentro de un sistema coherente, y la concurrente posibilidad de obtener decisiones correctas<sup>36</sup>. Para Dworkin, los principios que inspiran el ordenamiento jurídico y que deben guiar la interpretación, coherente de las normas en los casos concretos

35 Oscar Mejía Quintana dice que “Habermas, con Rawls, amarra al criterio de unanimidad la determinación del principio participativo, concibiendo la regla de mayoría como una derivación de la primera. El principio de democracia es, pues, supeditado a la unanimidad, es decir, al consenso mínimo normativo, antes que a la mayoría. El acuerdo unánime es una condición para la realización de la ley. El principio de legitimidad supone, pues, un consenso de la ciudadanía, de acuerdo con el principio discursivo, en el marco de procedimientos legalmente institucionalizados”. Vid., Mejía Quintana, Oscar: *Derecho, legitimidad y democracia deliberativa*, Bogotá, Editorial Temis, p. 254.

36 Más adelante Habermas y Dworkin se separan en la metodología de la producción de la idealidad mencionada.

deben ser encontrados por un juez con facultades suprahumanas, Hércules. Para Habermas lo que se reclama es una interpretación de las normas jurídicas, particularmente de la Constitución, abierta a todos los miembros de la sociedad. Para Habermas la idea de una “sociedad abierta” se refiere tanto al proceso de producción de legislación como a la interpretación y aplicación de las normas jurídicas.

La conexión entre ciudadanía y adjudicación se logra (i) mediante un proceso adecuado de interpretación de las leyes llevado a cabo por el juez, o (ii) bien mediante la suposición de la existencia de un entendimiento común de los ciudadanos de cómo se deben interpretar tales leyes, lo que debe ser seguido por el juez en el caso concreto. Esta segunda opción la rechaza explícitamente Habermas cuando critica la idea de los “paradigmas jurídicos” vigentes en cada sociedad. En el fondo Habermas se aleja de Dworkin en su comprensión de la idea de la “corrección” de una decisión judicial.

Para Habermas la corrección debe ser entendida bajo la luz de la teoría de la argumentación, en forma tal que ella “es medida, en últimas, porque también el proceso de decisión satisface las condiciones comunicativas de la argumentación que hacen posible el juicio imparcial”. Esta es una concepción procedimental de la corrección, a las reglas del derecho procesal. Estas reglas propician las condiciones para la expedición de sentencias imparciales, la posibilidad de todas las partes interesadas en ser oídas, la evaluación de todos los elementos de hecho probados durante el proceso, la independencia del juez frente a las partes involucradas, etc.

## **LA CONEXIÓN ENTRE LA INTERPRETACIÓN DE LA CONSTITUCIÓN Y LA LEGITIMIDAD DE LA CORTE CONSTITUCIONAL**

Uno de los méritos de Habermas es el de percibir y desarrollar la relación entre el problema hermenéutico y el problema político presentes en la adjudicación constitucional. Para Habermas, el principio de separación de poderes ha sufrido una transformación dramática en el Estado social, que da cabida a la actuación legítima de los tribunales constitucionales; sin embargo, la legitimidad depende de una cierta forma de interpretar la Constitución, que evite la relatividad de los valores y reivindique el carácter deontológico de los derechos. Con esta posición Habermas se enfrenta simultáneamente a dos corrientes de pensamiento: (i) desde la perspectiva constitucional, con el constitucionalismo conservador que ve en la corte constitucional la subversión del esquema clásico de separación de poderes y aboga por la restauración de éste; (ii) desde la perspectiva hermenéutica, con las teorías de la “ponderación” de valores.

En su debate con el constitucionalismo conservador, Habermas resalta las transformaciones sufridas por el derecho en su paso del contexto del Estado liberal al contexto del Estado social. El cambio fundamental en este proceso histórico consistió en la justificación de las relaciones entre los individuos, relaciones que el paradigma liberal había dejado al libre intercambio.

Simultáneamente tuvo lugar una transformación en el contenido de las normas constitucionales y en el papel que dentro de ellas corresponde a los jueces: dado que en las cartas constitucionales de la segunda posguerra se introdujeron normas programáticas el juez constitucional debe mirar “hacia el futuro”, en términos de Habermas, y no sólo hacia el pasado de las normas ya establecidas, de acuerdo con el modo liberal.

La extensión de los derechos fundamentales en el tiempo y en el espacio social dio lugar a la comprensión de tales derechos como *principios de todo el ordenamiento jurídico*,

originada en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal de Alemania. Esta comprensión del sistema de derechos ha sido articulada en los casos concretos mediante conceptos jurisprudenciales centrales, como la doctrina del “contenido esencial” de los derechos y la de la aplicación de éstos a las relaciones entre particulares.

El derecho, en general, se constitucionaliza. Las interacciones de los derechos con los demás contenidos jurídicos en los casos concretos requieren de conceptos relacionales, como la regla de proporcionalidad, que permitan la conexión entre derecho de libertad y derechos de prestación y entre derechos de libertad y bienes colectivos.

Para Habermas, si bien el poder de control constitucional otorgado a los jueces es justificable bajo las condiciones del Estado social, este poder está atado a los parámetros hermenéuticos de una comprensión deontológica de los derechos básicos. Esta comprensión está basada en una distinción conceptual entre los valores y principios normativos.

Las normas son mandatos de acción, mientras que los valores son bienes preferibles socialmente, alcanzables mediante una acción teleológica. Sin embargo, esta concepción de la obligatoriedad de las normas constitucionales tiene una dificultad fundamental: impide la ponderación de normas del mismo nivel al predicar de ambas una obligatoriedad absoluta. Habermas busca justamente evitar la ponderación dentro del razonamiento jurídico, como quiera que la teoría que critica ha fundado su comprensión en la hermenéutica constitucional sobre la idea de los valores contrapuestos que en los casos que se presentan ante los jueces reclaman un “pesaje”, una ponderación, que fijen su importancia relativa en las circunstancias fácticas concretas.

Habermas afirma que semejante ponderación no se puede controlar racionalmente, mientras que la racionalidad de la aplicación de principios normativos se deriva del carácter universal de éstos: dado que las normas y los principios, en virtud de su carácter deontológico, pueden pretender ser universalmente obligatorios y no sólo preferidos, poseen una fuerza justificatoria más grande que los valores.

Esta afirmación supone que la clasificación de las normas constitucionales entre principios y bienes colectivos es nítida y que, como ya se anotó, no se presentan conflictos entre principios ubicados al mismo nivel. No obstante, los casos constitucionales más difíciles presentan algunos de estos problemas, o ambos a la vez<sup>37</sup>.

En cuanto a la dificultad de distinguir entre derechos fundamentales y bienes colectivos, resultan ilustrativos los casos, comunes en nuestra jurisprudencia constitucional, de restricción de derechos individuales durante los estados de excepción; en todos estos casos, el bien protegido puede ser traducido, como lo ha hecho la Corte Constitucional, en térmi-

37 Véase Alexy, Robert (1997), *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, Gedisa, donde se advierte: “La relación entre derechos individuales y bienes colectivos es uno de los temas iusfilosóficos cuya discusión parece no tener fin. Es fácil identificar dos razones para que ello sea así: una es de naturaleza normativa y otra de naturaleza analítica. El problema normativo resulta del hecho de que toda definición de esta relación, en el sentido de una ponderación de los derechos individuales y de los bienes colectivos, requiere decisiones sobre la estructura básica del Estado y la sociedad. Un consenso acerca de su ordenación correcta presupone un acuerdo acerca de lo que es justo. Por ello, mientras exista disenso en la teoría de la justicia, la ponderación de derechos individuales y bienes colectivos seguirá siendo objeto de polémica. El problema analítico tiene su causa en el hecho de que la definición de la relación presupone claridad acerca de los conceptos de derecho individual y de bien colectivo. La falta de claridad de estos conceptos provoca confusiones en la solución del problema normativos”, p. 179.

nos de los derechos fundamentales de las personas que pueden ser afectadas por las circunstancias de inseguridad pública.

Para Habermas, las decisiones judiciales, incluso en los casos más difíciles, siguen una lógica de todo o nada. Una norma se aplica o no se aplica; el choque entre normas termina indefectiblemente con la exclusión de una de ellas para los efectos del caso concreto. Habermas, llevando a sus últimas consecuencias el carácter deontológico de los derechos, deriva consecuencias hermenéuticas de este carácter y sostiene una teoría problemática del razonamiento jurídico en los casos difíciles: “la norma pertinente y aquellas que ceden no se relacionan entre ellas como valores en competencia que, como prescripciones de optimización, son satisfechos en diferentes grados dependiendo del caso. Más bien, la relación es entre normas apropiadas e inapropiadas”.

Con esta afirmación Habermas da un giro regresivo en la teoría sobre la interpretación de la Constitución, en tanto recurre a la idea de que para cada existe una y solo una norma pertinente y, en consecuencia, una única respuesta correcta, de tal forma que es posible siempre hacer una operación silogística partir de la única aplicable.

La propuesta de Habermas, en conclusión, enfrenta directamente el problema central de la interpretación de la Constitución y la legitimidad del tribunal constitucional y apunta elementos valiosos para una investigación futura. Algunos de esos elementos presentan dificultades que merecen ser tratadas a fondo, como punto de partida para una indagación sobre la conexión anotada. Estos puntos pueden ser, finalmente, esquematizados de la siguiente manera: (i) es necesario indagar el problema de la distinción entre derechos y bienes colectivos, y entre principios normativos y valores; (ii) las distinciones anotadas deben ser puestas a prueba en el estudio de la confrontación de principios, valores, normas y bienes colectivos, para establecer ¿cuál es el tipo de razonamiento indicado para la solución de problemas constitucionales difíciles? Para esto es indispensable profundizar en el modelo de ponderación, por una parte, y en el modelo de exclusión y de respuestas correctas, y (iii) es necesario considerar las teorías sobre el tipo de derechos que deben ser objeto de los tribunales constitucionales, dentro de las teorías procedimentales de la adjudicación señaladas por Habermas y desarrolladas por constitucionalistas norteamericanos como J. H. Ely<sup>38</sup>.

## LA TEORÍA DE HABERMAS EN LAS SOCIEDADES MODERNAS

La teoría de Habermas es clave en las sociedades modernas para redimensionar el problema de la legitimidad y el derecho<sup>39</sup>. Retomando la explicación sobre la teoría comunicativa habermasiana, ésta se plantea una ética comunicativa o ética del discurso. Habermas critica los modelos conocidos a lo largo de la historia de Estado de derecho, debido a

38 Véase Ely, John Hart (1997), *Democracia y desconfianza. Una teoría del control constitucional*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes.

39 García Amado aclara que “en la filosofía de Habermas no sólo se contiene una base fundamental para las actuales teorías de la argumentación jurídica, centradas en el análisis de las condiciones de racionalidad de las valoraciones que acontecen en la práctica jurídica, sino que también es posible extraer de su doctrina una teoría de la validez jurídica, que proporciona criterios con los que poder distinguir el derecho válido y merecedor de obediencia del derecho carente de validez racional y que no generaría en modo alguno una obligación racional de obedecer, ya que sería mero ejercicio del poder o la fuerza, sin respaldo moral o racional”, *op. cit.*, p. 76.



que en ellos no se ha tenido en cuenta la ética del discurso en las decisiones políticas. Según Habermas la desobediencia civil es también producto de esa ruptura de la ética del discurso en el orden político; por tanto, lanza una crítica radical al considerar que los modelos democráticos deben ser instrumento de la ética discursiva.

“En este trazado entre la ética discursiva y la democracia participativa, los derechos humanos son los pivotes de dicho puente”<sup>40</sup>, de esta manera afirma el autor que los derechos, libertades adquieren la forma de principios y reglas morales; siendo entonces la democracia participativa y los derechos humanos un ámbito para la extensión de su teoría comunicativa; lógicamente hay que tener en cuenta los derechos humanos como supuestos racionales de la racionalidad (vélgase la redundancia) del Estado de derecho.

Existen numerosas críticas de la teoría de Habermas. Algunas consideran que es demasiado formalista y utópica. Para Freityag no es posible establecer un parangón entre las etapas de la consciencia individual de Piaget, adoptadas por Habermas y las etapas de la evolución de las competencias lingüísticas de la especie humana. Una ética como la que plantea Habermas provoca las mayores resistencias entre las personas que conocen y estudian los comportamientos sociales. Para MacIntyre, partidario de una ética de contenido y no solamente procedimental, los derechos humanos a la Habermas no son otra cosa que ficciones morales. Para Rorty cuando se trata de derechos de lo que se trata es del *ethos* particular de ciertas sociedades. García Amado a más de los cuestionamientos reseñados en la nota 34 *ut supra*, llama la atención sobre la artificiosidad de Habermas al proponer “una vez más una síntesis de contrarios que se nos antoja un tanto artificiosa: ‘Lo que el modo deliberativo de la praxis legislativa ha de procurar no es *sólo* la validez ética de las leyes. Más bien se puede comprender la compleja pretensión de validez de las normas jurídicas como la pretensión de, por un lado, tomar en cuenta en relación con el bien común los intereses parciales que se defienden estratégicamente y, por otro lado, buscar principios universalistas de justicia en el horizonte de una determinada forma de vida imbuida de constelaciones valorativas particulares’. Y se ayuda Habermas, para salir del dilema, con una diferenciación de las materias sobre las que puede versar cada uno de esos discursos, regidos por lógicas distintas, contextual la una y universalista la otra”. Un poco más adelante García Amado arremete contra una enumeración que presenta Habermas para diferenciar los supuestos del discurso moral en el derecho, de las cuestiones éticas, y dice: “El comentario que se nos ocurre a propósito de esta enumeración es que resulta un tanto complicado comprender su lógica interna, entender, por ejemplo, por qué los problemas ecológicos o de inmigración requieren un discurso menos exigente en cuanto a las condiciones de aceptabilidad de sus resultados que el relativo a la fijación del plazo de prescripción de delitos. La legitimación del derecho sobre la base de que constituye la institucionalización de los procedimientos del discurso racional le sirve también a Habermas para explicar la superioridad de la Constitución sobre la ley. Se debe a que es en la Constitución donde se establece el procedimiento discursivo de la ley”. Superadas las desaveniencias García Amado se reconcilia con Habermas para explicar “que las decisiones judiciales (requieren) se basen en normas legítimas y que, al mismo tiempo, estén racionalmente justificadas”<sup>41</sup>.

40 Soriano, Ramón (1997), *Sociología del derecho*, Barcelona, Ariel Derecho, p. 157.

41 García Amado, *op. cit.*, pp. 46 y s.s.. Vale traer a colación lo que García Amado llama el “conflicto de racionalidades”, esto es, “el conflicto entre la racionalidad discursiva de la norma y la racionalidad del juez, con-

En América Latina hay quienes tachan a Habermas de etnoeuropeo pero le reconocen cierto aporte al plantear un ideal mínimamente adecuado para el intercambio de argumentos, pero advierten la inexistencia de unas condiciones básicas de igualdad y de libertad para el diálogo y para alcanzar el consenso a través del mismo. Lo descartan al considerar que las reglas de argumentación obedecen a una racionalidad etnoeuropea, que no corresponden con nuestras reglas de argumentación. Para Dussel, por ejemplo, no hay liberación sin racionalidad, pero no hay racionalidad crítica, sin acoger la interpretación del *excluido*, pues de lo contrario sería mera racionalidad.

Habermas plantea que sus críticos distinguen donde el no lo hace o se simplifica su pensamiento. No se opone a una racionalidad propia de las tradiciones culturales, pero entiende que junto a ellas cabe en un plano más general la racionalidad pragmático-formal. Las críticas a Habermas deben afectar al plano de la autorreflexión y no al de la reconstrucción. Las críticas a Habermas se pueden responder en tres sentidos: (i) el acuerdo moral y universal no implica su caricature definitivo y último (en réplica a la concordancia absoluta), (ii) la formación discursiva de la voluntad no implica la colectivización de la autonomía del sujeto, y (iii) la ética del discurso no es meramente procedimental.

### **APLICABILIDAD DE LA TEORÍA DE HABERMAS EN EL CASO COLOMBIANO**

Compartimos con Habermas la idea de la participación como un reto para las sociedades modernas y la democracia. Los actores de la política deliberativa se encuentran en la esfera pública en la que se filtraron los intereses expresados por los movimientos, asociaciones y organizaciones. La introducción de la democracia participativa en Colombia se tiene que entender como un intento de modernizar y legitimar el sistema político existente y de involucrar las masas pasivas en los procesos de la formación de opinión pública y toma de decisiones.

La interpretación y análisis de las teorías por Habermas llega a un nuevo concepto complejo sobre el derecho y la democracia que cuenta con dos premisas fundamentales. Habermas supone para que funcione la política deliberativa “pluralidad, publicidad, privacidad y legalidad”, en síntesis “la existencia de una sociedad civil diferenciada de carácter moderno”<sup>42</sup>. Habla de la participación activa y colectiva de la población en los procesos de deliberación que la afectan. Al otro lado, el autor cuenta con la neutralidad del Estado que encuentra la dinámica de corregirse y organizar adecuadamente los procedimientos legislativos.

Estas condiciones son bastante abstractas. Por ahora solamente es posible acercarse a este ideal. La existencia de una sociedad civil actuando colectivamente en Colombia es más que cuestionable. Por lo menos no es posible suponerla actualmente. Así, las ideas de Habermas se quedan en el plano de lo impracticable, pero pendientes de su aplicabilidad para el futuro. En el caso de Colombia convence el papel del derecho como el cemento de la

flicto que ha de resolverse en favor de la primera, pues mientras la norma legal democrática es fruto de la efectiva articulación de la racionalidad comunicativa como racionalidad intersubjetiva, las valoraciones del juez, por mucho que se pretendan racionales y universalizables, no llevan el aval de ser resultado de un procedimiento discursivo efectivamente desenvuelto y, con ello, fruto del interés general y la neutralidad”, pp. 51-52.

sociedad moderna. Trata a todos los ciudadanos de la misma manera y sirve por eso como instrumento de identidad nacional. Si alguna vez existió la unidad del pueblo colombiano, en la actualidad es patética la pérdida de instrumentos de identidad.

Por eso es tan importante hablar a favor del derecho para que realmente llegue a servir como orientador, protector, como norma en la sociedad colombiana. La actitud de los ciudadanos frente a los derechos y al Estado es crucial para el mantenimiento de los principios democráticos. Estos principios se ven indagados por los factores que están en contra de la implementación de la democracia o el “gobierno del pueblo”, por ejemplo la guerra civil, pero también el bipartidismo, el centralismo y el clientelismo.

El concepto de Habermas da un impulso importante para el fortalecimiento de nuevas formas de democracia y participación ciudadana. La contribución de Habermas es crucial considerando la brecha entre el rol real de la ley en los procesos políticos diarios y el diseño formal de la institucionalidad. En Colombia ha de incorporarse la importancia del derecho en la sociedad moderna.

Habermas critica los modelos en la historia de Estado de derecho que no han tenido en cuenta la ética del discurso al tomar decisiones políticas; ello explica el origen de la desobediencia civil como respuesta a la separación entre la ética del discurso y el orden político.

Habermas propone que la democracia debe ser instrumento de la ética discursiva. El asunto lo explica de tal manera que los “*derechos humanos constituyan los pivotes del puente entre la ética discursiva y la democracia participativa*”<sup>43</sup>, así, los derechos humanos son la forma de expansión de la teoría comunicativa, en tanto y en cuanto son los derechos humanos presupuestos necesarios en la racionalidad del Estado de derecho.

Así, son las libertades y los derechos los que toman forma de principios y reglas morales, puesto que las reglas de moralidad y de eticidad en la vida de los individuos son objeto de fundamentación moral en cuanto intereses generalizables.

De aquí debemos partir para intentar su aplicabilidad al caso colombiano:

(i) los derechos humanos son los elementos necesarios de la moralidad de la ética discursiva, los cuales –a su vez– deben estar vinculados en el derecho positivo, pues sin ellos se supone una privación de legitimidad en el escenario del Estado de derecho;

(ii) si ello es así, en Colombia no hay legitimidad del Estado de derecho, porque no son precisamente los derechos humanos los elementos de nuestra moralidad, si tenemos en cuenta la violencia de los últimos 50 años, y la ausencia de una sociedad civil como tal para la toma de decisiones políticas. Los derechos humanos han llegado a Colombia como influencia de la revolución francesa, el movimiento constitucional liberal, la ONU y otros organismos, pero no se tiene interiorizada en la sociedad una concepción sobre su valor.

Así, ¿en qué queda el tema de la justicia, que para Habermas debe estar acompañada de la solidaridad? La justicia se refiere al igual tratamiento de la libertad de los individuos acompañada de una autonomía legisladora para el bien y felicidad de sus asociados. La justicia no existe sin los acuerdos de universalidad, la justicia y la solidaridad, fundamentales para una comunicación ética.

En Colombia *no* hay acuerdos, ni hay legitimidad, no se constata el respeto a los derechos humanos, no hay justicia ni solidaridad, tampoco se hace posible un discurso ético. Así cuando Habermas recoge el legado de Kant, según el cual, “*actúa de manera que tus propuestas racionales puedan ser susceptibles de un consenso universal*”<sup>44</sup>, podemos contrastar para decir: en Colombia cada uno actúa por su propia moral o ética, pero no hay consenso ético de comunicación.

Para concluir es preciso plantear que:

(i) lo importante en la relación entre el Estado de derecho y la democracia es la existencia de unas libertades, producto de una igualdad natural entre los seres humanos. Se dice natural porque se plantea una libre decisión en un estado natural (con base en las teorías contractualistas), de tal manera que allí donde se ha deliberado en un marco de libertad producto de una igualdad natural se darán de hecho unos derechos individuales que a su vez aceptarán una autonomía privada;

(ii) lo anterior en un marco liberal y democrático haría posible la existencia *real* de una autonomía social, que haría innecesario explicitar formalmente (positivamente) la naturaleza de un Estado de derecho con un régimen democrático, y

(iii) cuando se está en presencia de un Estado con libertades y autonomías privadas se hace posible la plena expresión de la igualdad, la justicia y la equidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALEX, Robert (1997), *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, Gedisa.
- BOLADERAS; Margarita (1996), *Comunicación, ética y política. Habermas y sus escritos*, Madrid, Ed. Tecnos, cap. V, pp. 122-149.
- ELY, John Hart (1997), *Democracia y desconfianza. Una teoría del control constitucional*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes.
- FROSINI, Vittorio (1991), *Teoría de la interpretación jurídica*, Bogotá, Temis.
- GARCÍA AMADO, Juan Antonio (1992), “¿Tienen sexo las normas? Temas y problemas de la teoría feminista del Derecho”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, pp. 13-42.
- GARCÍA AMADO, Juan Antonio (1997), *La filosofía del Derecho de Habermas y Luhmann*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, pp. 17-101.
- GIMBERNAT, José Antonio (Ed.) (1997), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, en esp. pp. 23-34 y 199-223.
- HABERMAS, Jürgen (1990), *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía Social*, Madrid, Ed. Tecnos, cap. I y II, p 49-122.
- HABERMAS, Jürgen (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Ed. Paidós-ICE Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 149-159.
- HABERMAS, Jürgen (1997), *Mas allá del Estado Nacional*, Madrid, Ed. Trotta, pp. 27-36.
- HABERMAS, Jürgen (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Ed. Trotta, en esp. pp. 239-262 y 645-662.
- MEJÍA QUINTANA, Óscar (1997), “La teoría del derecho y la democracia en Jürgen Habermas: en torno a *Faktizität und Geltung*”, en: *Ideas y Valores*, N° 103, Bogotá, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia.

44 *Ibid.*, p. 153.

- MEJÍA QUINTANA, Óscar (1998), *Derecho, legitimidad y democracia deliberativa*, Bogotá, Temis, en esp. pp. 205-289.
- RODRIGUEZ, Augusto (1997), “Hermenéutica constitucional y activismo judicial”, en: *Revista de Derecho Público*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de derecho, N° 7, pp. 155-170.
- SERRANO GÓMEZ, Enrique (1994), *Legitimación y Racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, México, Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 53-64.
- WELLMER, Albrecht (1994), *Ética y Diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso. Filosofía Política*, México, Ed. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.



# Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana

## Cultural Journals as Historic Documents in Latin America

Fernanda BEIGEL

*Socióloga e investigadora del CONICET, Argentina*

### RESUMEN

En este trabajo analizamos las revistas culturales latinoamericanas como *documentos de cultura*, en términos de Benjamin, porque permiten disecar un determinado estado del campo intelectual. Y en tanto *textos colectivos*, porque contribuyen a conocer los proyectos político-culturales desarrollados en un período. Por tratarse de formas discursivas relacionadas con el periodismo, ellas son vistas como síntoma de la dependencia entre prensa y literatura, uno de los rasgos salientes del proceso de autonomización de nuestra esfera cultural. A su vez, efectuamos ciertas propuestas metodológicas para su abordaje desde una confluencia entre la Historia de las Ideas y la Sociología Latinoamericana.

**Palabras clave:** Revistas, campo cultural, periodismo, vanguardia.

### ABSTRACT

In this paper we analyze Latin American magazines as *documents of culture*, in terms of Benjamin, because they allow us to dissect a particular state of the intellectual field. Also *collective texts* help us to understand cultural and political projects developed in a period of time. Since they are discursive forms related to journalism, the reviews are seen here as a symptom of dependence between the press and literature, one of the prominent features of our process of cultural autonomy. Likewise, we offer methodological proposals to approach these texts based on the confluence between the History of Ideas and the Sociology of Culture.

**Key words:** Reviews, cultural field, journalism, avant-garde.

Es bien conocida la proposición de Walter Benjamin de “cepillar la historia a contrapelo”, que viene acompañada de un “procedimiento de compenetración” que le sugiere al historiador materialista una forma de revisar el pasado. Se trata de “revivir una época” y observar, con la suficiente distancia, el patrimonio como producto cultural de sucesivas victorias de unas clases sobre otras. Para Benjamin existen ciertas continuidades en las formas de dominación que han oscurecido la presencia del conflicto de clase y la opresión. Por eso postula que “no hay documento de cultura que no sea, a la vez, documento de barbarie”<sup>1</sup>.

El examen de las reflexiones benjaminianas no constituye, sin embargo, el objetivo de este trabajo. La invocación de las “Tesis sobre el concepto de historia” pretende simplemente sintetizar la motivación de nuestra mirada y tiene por fin “desempolvar” un tipo particular de documento histórico que permite visualizar –quizás más que otros documentos– las principales polaridades del campo cultural. Nos referimos a las **revistas**, que serán analizadas aquí en tanto puntos de encuentro de trayectorias individuales y proyectos colectivos, entre preocupaciones de orden estético y relativas a la identidad nacional, en fin, articulaciones diversas entre política y cultura que han sido un signo distintivo de la modernización latinoamericana.

Algunas revistas culturales cumplen una función aglutinante dentro del campo intelectual y eso las convierte en referencia obligada de la Historia de las Ideas de un pueblo. Muchas de éstas se institucionalizan y perduran durante décadas. Otras representan grupos que elaboran una línea ideológica tan coherente como radicalizada y tienden a esfumarse en poco tiempo. En el caso de las revistas de vanguardia, tienen la particularidad de que se trata de emprendimientos que estuvieron atados –como el fenómeno vanguardista mismo– a coyunturas históricas complejas, pero bien recortadas. Pertenecen a una especie de bisagra histórica: una etapa signada por distintas formas de revolución que auguran un cambio de época. En su mayoría, las publicaciones cercanas al vanguardismo, de diferentes épocas, son efímeras y desaparecen con el cambio de coyuntura.

Vanguardistas o academicistas, de izquierda o de derecha, las revistas culturales constituyen un documento histórico de peculiar interés para una historia de la cultura, especialmente porque estos *textos colectivos* fueron un vehículo importante para la formación de instancias culturales que favorecieron la profesionalización de la literatura. La relevancia de estas publicaciones entre las formas discursivas predominantes durante el siglo XX en América Latina, no se condice, sin embargo, con la importancia otorgada a las mismas en los estudios críticos de la literatura latinoamericana. Sólo recientemente, ha comenzado a visualizarse al periodismo como una de las vías más efectivas en la autonomización del campo cultural latinoamericano, especialmente en lo que se refiere a su vertiente literaria.

Arturo Roig fue pionero en señalar la imbricación del diarismo en todos los géneros literarios desarrollados en América Latina desde mediados del siglo XIX. La prensa ocupó un lugar tan importante entre estas formas discursivas que, para Roig, un seguimiento del desplazamiento ocurrido desde el “periodismo de ideas” hacia el “periodismo de empresa”

1 Walter Benjamin, “Tesis sobre el concepto de historia”, en *Para una crítica de la violencia*, Premia Editora, México, 1982, Pp.101-132.

permite señalar, hacia 1870, el comienzo del siglo XX, entendido como siglo cultural<sup>2</sup>. Julio Ramos, por su parte, ha puntualizado que antes de la consolidación y autonomización de los estados nacionales, las letras *eran* la política. Existía una estrecha relación entre ley, administración del poder y autoridad de las letras. Hacia las dos últimas décadas del siglo XIX, esa relación entre vida pública y literatura se problematizó, a medida que los Estados se consolidaron. Surgió con ello una esfera discursiva específicamente *política*, ligada a la legitimación estatal, y una esfera autónoma del “saber” relativamente indiferenciado de las *letras*. Ramos ha examinado detenidamente la relación entre prensa y literatura dentro de esta modernización finisecular, precisado de qué modo contribuyó en la formación de un discurso literario legítimo, dotado de especificidad<sup>3</sup>.

Si bien los semanarios proliferaron en el último tercio del siglo XIX, fue en las primeras décadas del siglo XX cuando las revistas promovieron un nuevo modo de organización de la cultura, ligado a la explosión del editorialismo y el periodismo vanguardista. Estas publicaciones tuvieron un papel protagónico en la consolidación del campo cultural pues se caracterizaron por amalgamar las ideas de grupos heterogéneos, provenientes de experiencias políticas o culturales diversas. En esta inflexión ellas expresaron las más contradictorias tendencias ideológicas. Por ello pueden ser vistas como una fuente histórica significativa y adquieren el carácter de objeto capaz de arrojar luz sobre las particularidades de la construcción de un proyecto colectivo: porque contienen en sus textos los principales conflictos que guiaron el proceso de modernización cultural.

La mayoría de los emprendimientos periodísticos de esta época enfrentaban la necesidad de pronunciarse ante las disyuntivas de la realidad social, definiendo el sector que pretendían representar y los objetivos que marcarían el futuro de la publicación. Si ese programa se desarrollaba y resultaba convocante, las revistas subsistían, tendían a crecer y adaptarse a las nuevas realidades. Si el posicionamiento ideológico del grupo empezaba a quebrar alianzas y a “dividir aguas” entre los redactores o en su periferia, instantáneamente comenzaban a cambiar los nombres de los directores y aparecían subtítulos que otorgaban a determinados redactores el carácter de “fundadores”, “directores responsables”, desplazando a otros, que quedaban en el camino o iniciaban una nueva publicación. En algunas ocasiones, las discusiones programáticas terminaban por cerrar estos emprendimientos efímeros, que no alcanzaban un mínimo tiempo de existencia, llegando a veces a clausurarse antes del segundo número. La mayor parte de las veces, esas diferencias iban minando el espíritu de cuerpo del grupo de redactores y al poco tiempo desaparecían de la escena cultural. Sin embargo, muchas de las polémicas ideológicas que ocurrían

2 Cfr. Arturo Andrés Roig, “El Siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas”, en *El pensamiento latinoamericano del Siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1986.

3 Si bien fue el uruguayo Angel Rama quien canceló la idea de “pureza” como pilar de la mayoría de las interpretaciones del modernismo latinoamericano, Julio Ramos sostiene que la intervención de estos literatos en contra de la política significó más de una vez la expresión de una voluntad autónoma respecto del poder de turno. Esta suerte de “politización en contra de lo político”, que postula Ramos para nuestros literatos modernistas, se realizó principalmente desde las hojas del periodismo y viene a reforzar el planteamiento de que en el campo cultural latinoamericano no existió una fractura radical entre “arte” y “vida”. La existencia de esta vertiente de estetización de la política confirma que nuestro campo cultural está más bien caracterizado por la heterogeneidad, por el conflicto, antes que por la homogeneidad que veía Rama en “La Ciudad Letrada”. Cfr. Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el Siglo XIX*, México, Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica, 1989, p.63; y Angel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998.



en el seno de esas revistas resultan muy útiles para conocer la dinámica plural del campo intelectual en cada país.

Las revistas cumplieron un papel determinante en la conformación del campo cultural latinoamericano y formaron parte de lo que nosotros denominamos **editorialismo programático**, que materializó nuevas formas de difusión cultural ligadas a una aspiración de alguna manera revolucionaria. Las publicaciones y los vínculos intelectuales que promovía este tipo de editorialismo militante actuaban muchas veces como terreno exploratorio y en otras oportunidades, como actividad preparatoria de una acción política concertada o para la creación de un partido político. Por lo general, los productos de este editorialismo servían como terreno de la articulación entre política y literatura<sup>4</sup>.

El editorialismo programático, nacido durante la gesta vanguardista estuvo vinculado con aquella suerte de “explosión gutemberguiana” que alcanzó al anarquismo y al socialismo desde fines del siglo XIX. La proliferación de imprentas y editoriales permitió a los sindicatos y partidos producir periódicos, panfletos y revistas que contribuyeron en el plano organizativo para la concientización política de grandes sectores. Tirajes altos y bajos precios definía la fórmula de estas empresas de partido que ocuparon un papel central en la difusión del pensamiento anarquista y socialista en América Latina. En el mismo espíritu, a medida que aparecían nuevas agrupaciones políticas o literarias que complejizaban el escenario cultural, surgían empresas editoriales independientes que pretendían contribuir en la traducción y circulación de obras extranjeras, así como en la difusión de nuevas corrientes de pensamiento social. Aunque en franca oposición ideológica con el “periodismo de empresa”, que venía haciendo de la fórmula de la masividad la única premisa de trabajo, este editorialismo intentaba aprovechar los avances tecnológicos y también estaba preocupado por el número de lectores.

La tarea de publicar revistas se fue haciendo cada vez menos rudimentaria y aparecieron innumerables iniciativas culturales en las principales ciudades de nuestro continente. Publicaciones paradigmáticas, como las argentinas *Babel*, *Martín Fierro*, *Claridad*, *La Revista de Filosofía*, las peruanas *Amauta*, *La Sierra*, *Boletín Titikaka*, la costarricense *Reportorio Americano*, o la brasileña *O Homen de Povo*, entre tantas otras, se acompañaron de una maquinaria editorial que sirvió de apoyo a la irradiación de proyectos político-culturales de gran envergadura. La lista de editorialistas latinoamericanos y europeos que estuvieron conectados entre sí en estos años es enorme, pues habría que incluir los que se inscribían en el terreno político-cultural, pero a la vez, los que se ligaban al editorialismo sólo desde la difusión de la experiencia artística, o dirigían revistas partidarias sin incursiones estéticas<sup>5</sup>. Ambos extremos de esta cuerda, sin embargo, estaban atravesados por preocu-

4 Al referirnos al vanguardismo latinoamericano y a la función de las revistas no estamos exceptuando al Brasil. Por el contrario, nos inscribimos en el esfuerzo de incorporar al gran país de Mario de Andrade en los estudios de la cultura latinoamericana. Al respecto puede verse Jorge Schwartz, *Las vanguardias latinoamericanas*, Madrid, Cátedra, 1991; y Adriana Amante y Florencia Garramuño, Traducción, Selección y Prólogo. *Absurdo Brasil*, Buenos Aires, BIBLOS, 2000.

5 Nosotros hemos realizado una reconstrucción de las redes editorialistas de José Carlos Mariátegui, en la que se conectan la mayoría de estas revistas detrás de un proyecto estético-político. Cfr. Fernanda Beigel, *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editorialistas de José Carlos Mariátegui en América Latina*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos/INCIHUSA-CRICYT, en prensa.

paciones ideológicas en común, como por ejemplo, el interés por describir la abstracta noción de “nueva sensibilidad”.

Los directores de revistas tuvieron, en esta dinámica, un papel de indiscutible valor. Por lo general constituyeron exponentes de alto calibre en el campo intelectual de cada país y actuaron como catalizadores de nuevos proyectos político-culturales, algunas veces fueron orientadores, otras veces contribuyeron como colaboradores, pero esencialmente fueron agentes de difusión por excelencia. Los directores de revistas fueron, por lo general, editorialistas<sup>6</sup>, dirigentes políticos, ensayistas, conferencistas, ideólogos, libreros, distribuidores, tipógrafos e imprenteros.

Las revistas y en general, el editorialismo programático, muestran de manera privilegiada las distintas inflexiones del proceso de autonomización de lo cultural en nuestro continente. En primer lugar, sus límites difusos y su particular dependencia con otros campos. En segundo lugar, los alcances de los proyectos político-culturales que surgen en determinadas brechas que se producen en el “espacio de posibilidades” que transita en las relaciones del campo cultural con el campo del poder. Estas condiciones determinan la existencia de “bisagras culturales” que constituyen territorios fértiles para la pregunta por la identidad nacional<sup>7</sup>.

Las revistas no agotaron su dinamismo con el fin de la gesta vanguardista de la década del veinte. Por lo general, tendieron a florecer en los períodos de auge de masas y decaer en las épocas dictatoriales, tan recurrentes en América Latina. Hacia los años cincuenta hubo un rebrote del editorialismo programático que acompañó el fervor revolucionario de la Revolución cubana y vio nacer los sueños más radicales de la década siguiente. Las páginas de célebres revistas, como las argentinas *La Rosa Blindada* (1964-1966), *Pasado y Presente* (1963-1973), constituyen testimonios ejemplares del proceso de definiciones políticas y teóricas que atravesó nuestro campo cultural en la inflexión de los sesenta. En fin, se trata de documentos privilegiados para rastrear la historia a contrapelo, como propone Walter Benjamin.

## APORTES METODOLÓGICOS PARA EL ANÁLISIS DE TEXTOS COLECTIVOS

A la hora de abordar analíticamente estos documentos, nuestra mirada se organiza sobre la base de una confluencia entre la Historia de las Ideas Latinoamericanas y la Sociología de la Cultura. Este cruce nos permite trabajar con un conjunto de textos históricos, y a la vez, “desbordar” los textos, inscribiéndonos en un intento por romper la estéril dicotomía entre las “lecturas externas” y “lecturas internas”. En este sentido, entendemos que no existe una **relación concéntrica** entre el texto y el contexto. Al decir de Arturo Roig, no se trata de discursos “rodeados” por condiciones sociales, que es necesario encontrar desde fuera de los textos. En realidad, estamos ante un proceso de desarrollo cultural que muestra, en sus productos más significativos, las principales coordenadas que se juegan en el campo, en

6 No todo “director de revista” puede considerarse un “editorialista” aunque, en general, estos ejercían alguna función de difusión cultural más allá del órgano bajo su dirección.

7 Por “bisagras culturales” entendemos aquellos momentos de inflexión de un campo que se caracterizan por cristalizar un conjunto de procesos que vienen desarrollándose y desembocan, en un instante histórico —un bienio, un quinquenio—, en una vuelta de página, caracterizada por nuevos espacios intersubjetivos e instancias de producción cultural.

un período y lugar determinados. Y esto no ocurre porque esas coordenadas se hallan contenidas *per se* en todo tipo de discurso –con lo que llegaríamos a sostener que la historia se dirime en un juego de lenguaje– sino porque la constelación de elementos que terminan por incidir en la “hechura” de un ensayo literario o sociológico se encuentran presentes en textos significativos, **preñados de contexto**.

Siempre que trabajamos con períodos históricos, el relevamiento de la realidad está mediado por la documentación que sirve de base al investigador. Por eso, esta mirada metodológica que proponemos –que nos aleja de las dicotomías entre texto/contexto, obra/biografía– pone en tela de juicio el proceso de selección de las fuentes históricas y nos conmina a un examen exhaustivo capaz de fundamentar qué tipo de documento será incorporado en el corpus de una investigación. En el caso que nos ocupa, consideramos que las publicaciones periódicas, en tanto constituyen *textos colectivos*, nos conectan de modo ejemplar, no sólo con las principales discusiones del campo intelectual de una época, sino también con los modos de legitimación de nuevas prácticas políticas y culturales. En este sentido, la trayectoria de los editorialistas y directores de revista asumieron siempre un carácter significativo, por cuanto cristalizaron –desde el ensayo teórico y en el nivel de la praxis periodística– de las principales categorías histórico-sociales que organizaban el universo discursivo de su época<sup>8</sup>. Además, estos emprendimientos aglutinaron prácticas fragmentarias, que desembocaron en instancias colectivas, y contribuyeron a definir ideológicamente, articular y difundir los programas políticos que se enfrentaron en cada fase del proceso de modernización latinoamericana. El editorialismo programático fue el motor propulsor de estos diversos *textos colectivos* que aparecieron durante el vanguardismo y posteriormente, en las nuevas inflexiones que se abrieron con la década de los sesenta. En cuanto empresas editoriales lograron difundir, de manera inusitada, manifiestos, diarios, revistas, congresos, que contribuyeron a las ricas discusiones que constituyeron puntos de encuentro entre nuevos proyectos y nuevas prácticas de sujetos sociales nacientes.

Esta área, digamos “sociológica”, que aportan los *textos colectivos* a la Historia de las Ideas nos permite, como vemos, deslizarnos hacia un principio articulador entre la reflexión teórica y la praxis, en determinados estados del campo cultural. El enfoque supone un cruce disciplinar que nos brinda herramientas para afrontar el desafío de la reconstrucción de esa articulación, a partir de las marcas que la conflictividad social imprime en determinadas trayectorias significativas. Todo lo cual resulta clave para descifrar los momentos productivos de una corriente o fenómeno estético-político. A su vez, los órganos periodísticos permiten visualizar el conjunto de vertientes que forman parte de un período cultural específico y, sobre esta base, explicar de qué modo cada itinerario repercute en el proceso de conformación/ampliación del campo cultural dado.

Aunque la noción de **campo**, que utilizamos a lo largo de este trabajo, es deudora de los desarrollos sociológicos de Pierre Bourdieu, es necesario destacar algunas dificultades

8 Para un análisis de la codificación del mundo histórico-social a partir de pares categoriales dicotómicos, véase Arturo Andrés Roig, “Civilización y barbarie. Algunas consideraciones para su tratamiento filosófico”, en *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1993, pp. 25-31; del mismo autor, “Categorías y temporalidad para un filosofar latinoamericano”, en *Historia de las Ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1993, pp.171-174; y Estela Fernández Nadal, “A propósito de la Historia de las Ideas Latinoamericanas”, en *Utopía y praxis latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, enero-abril de 1999, pp. 7-31.

de este modelo teórico, que no escapa a las dicotomías que han sido estigmatizantes para los estudios culturales. Bourdieu construye analíticamente un “campo de la producción cultural” a partir de la noción de “habitus” y pretende dar cuenta con ello de la “objetividad de lo subjetivo”, delimitando instancias materiales de legitimación y valorización de los productos culturales<sup>9</sup>. Pero mantiene, sin embargo, la separación obra-mundo social, en tanto estos procedimientos de legitimación aparecen como exteriores al proceso de construcción de la obra, con un poder estructurante que no deja resquicio a una dialéctica con la praxis social del autor en esas mismas instancias<sup>10</sup>.

La noción de **trayectoria**, que Bourdieu propone para superar los enfoques “biográficos” es en cambio mucho más flexible, por cuanto propone el seguimiento y la descripción de una serie de posiciones ocupadas sucesivamente por un agente en distintos estados del campo cultural<sup>11</sup>. De hecho, la asumimos aquí, siempre en relación con la idea de *campo social* como “espacio de posibilidades”, que tiende a orientar las búsquedas de los sujetos de un determinado sector de la sociedad, así como aporta el universo de problemas, referencias y conceptos. Es decir, un campo cultural que funciona como marco, que se organiza sobre la base de un conjunto de reglas e instancias de legitimación sin las cuales es imposible explicar la aparición de una obra o un autor. Sin embargo, no reducimos los trayectos de algunos portavoces importantes del campo cultural a la función de “expresión de la orientación ideológica” de los tiempos de un conjunto social. Ni tampoco consideramos a estos portavoces como capaces de subvertir, individualmente, un campo cultural. Las trayectorias de los editorialistas muestran, de manera privilegiada, como diría Lucien Goldmann, que una obra es siempre un punto de encuentro tanto de la vida de un grupo como de la vida individual<sup>12</sup>.

A estas alturas, podríamos preguntarnos por qué las revistas. Es decir, por qué las hemos seleccionado como unidades de análisis para este encuentro teórico y metodológico entre Historia de las Ideas y Sociología de la Cultura. Y la respuesta no está sólo en el hecho de que constituyen *textos colectivos* por excelencia. El periodismo, aunque asume algunos rasgos específicos con la prensa especializada del siglo XX, fue —desde el siglo anterior— una de las vías más efectivas en la autonomización del campo cultural latinoamericano, especialmente en lo que se refiere a su vertiente literaria. Desde este punto de vista las revistas adquieren un carácter de objeto de análisis capaz de arrojar luz sobre las particularidades de la construcción de un proyecto colectivo: porque contienen en su seno los principales referentes sociales que participan del proceso de definición programática. Ahora bien, constituyen unidades de análisis, en el sentido de que existe un universo de revistas claramente identificable, pero el procesamiento de todas y cada una de ellas, en un afán “recolector”, está bastante lejos de nuestros objetivos. Por ello es necesaria una selección en base a aque-

9 Cfr. Pierre Bourdieu, *The field of cultural production. Essays on art and literature*, Edited and introduced by Randal Johnson, New York, Columbia University Press, 1993.

10 Esta es una de las dificultades de la noción de “habitus”, que resulta particularmente obturante de los momentos de cambio en el campo de la producción cultural y de articulación con la política.

11 Cfr. Pierre Bourdieu, *The field of cultural production. Essays on art and literature*, Op. cit., p. 189.

12 Cfr. Lucien Goldmann, *La creación cultural en la sociedad moderna*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1980, p. 92.

llas que sirven como documentos privilegiados para el seguimiento de trayectos significativos del combate cultural en una época determinada.

En la última década, las revistas han sido objeto de nuevos abordajes que no sólo han intentado rescatarlas del olvido, sino que han procurado delimitar sus ventajas como formas de documentación de distintos estados del campo político o cultural<sup>13</sup>. En razón de que en su mayor parte resultan “efímeras”, pocas veces han servido como testimonio de procesos sociales de largo alcance. Más bien han resultado de gran valor a la hora de explicar momentos de crisis o coyunturas relevantes<sup>14</sup>. John King, retomando las recomendaciones de Raymond Williams, plantea que es necesario establecer dos cuestiones a la hora de analizar una revista literaria: la organización interna del grupo particular y sus relaciones proyectadas/reales con otros grupos en la misma esfera cultural y con la sociedad en general, atendiendo a los acontecimientos históricos que forjaron su curso. Sostiene que esta aproximación se realiza ubicando la revista dentro del desarrollo de las letras nacionales en las que está inscripta, explicando cómo elaboró y en qué sentido alteró esas tendencias durante su publicación regular<sup>15</sup>.

Nosotros hemos trabajado la revista *Amauta*, y el conjunto de publicaciones periódicas dirigidas por José Carlos Mariátegui, en relación con el resto de los grupos del campo cultural y hemos podido interpretar su desarrollo en función de la vinculación de esta esfera con el desarrollo histórico peruano y latinoamericano. Pero esta recomendación resulta insuficiente, toda vez que la aproximación a un *texto colectivo* requiere, como primera medida, explicitar un conjunto de premisas que nos permitirán trabajar con este tipo de textos a partir de su especificidad. Es indispensable, para nosotros, inscribir las revistas que nos proponemos analizar en la historia de este tipo de *texto colectivo*, para comprender la modalidad que adopta en un período determinado, sus particularidades y el peso que tiene en la conformación/ampliación/innovación del campo cultural o literario. En nuestro caso, proponemos trabajar con revistas culturales que no pueden catalogarse exclusivamente como revistas literarias, sino que se precipitan hacia un terreno más amplio<sup>16</sup>. Los *textos colecti-*

13 Son todavía incipientes los esfuerzos por aportar, teórica y metodológicamente, elementos que puedan establecer pautas para el análisis de estos textos colectivos. Cfr. Héctor René Lafleur, Sergio Provenzano y Fernando P. Alonso, *Las revistas literarias argentinas 1893-1967*, Biblioteca de Literatura, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968; Francine Masiello, *Lenguaje e Ideología. Las escuelas argentinas de vanguardia*, Buenos Aires, Hachette, 1986; John King, *SUR. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura (1931-1970)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; Esther Castañeda Vielakamen, *El vanguardismo literario en el Perú, Estudio y selección de la revista Flechas (1924)*, Lima, Amaru Editores, 1989; Florencia Ferreira de Cassone, *Claridad y el internacionalismo americano*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1998. Noemí Giral-Blacha y Diana Qattrocchi-Woisson comp., *Cuando opinar es actuar. Revistas argentinas del siglo XX*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1999. Yasmín López Lenci, *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú. Trayectoria de una génesis a través de las revistas culturales de los años veinte*, Lima, Horizonte, 1999.

14 Francine Masiello, por ejemplo, detecta la importancia de las revistas y del editorialismo en la legitimación del proyecto de la vanguardia argentina a mediados de la década del veinte. Cfr. Francine Masiello, *Lenguaje e Ideología. Las escuelas argentinas de vanguardia*, Op. cit., p. 57 y ss.

15 John King, *SUR. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura (1931-1970)*, Op. cit., p. 14-16.

16 Queremos decir que no sólo se trata de revistas que expresan los géneros tradicionales de la literatura, sino en todo caso, de revistas que asumen como forma fundamental de expresión la escritura, pero se amplían a diversas modalidades como el ensayo, el manifiesto, la reproducción pictórica, la exposición científica, etc.

vos que son tomados aquí como unidades de análisis se desarrollaron en un territorio estético-político y fueron estimuladas por el auge del editorialismo.

Uno de los principales obstáculos a la hora de encarar el estudio de una revista cultural reside en la heterogeneidad de sus colaboraciones, especialmente cuando no existe una línea editorial fuerte. Sin embargo, es necesario dejar a un lado el prejuicio que tiende a atribuir a las revistas vanguardistas un carácter ecléctico. En las revistas que nosotros hemos analizado existe siempre una selección de colaboraciones, que permite determinar un hilo conductor no sólo temático, sino también ideológico, por cuanto las revistas vanguardistas se caracterizan por una preocupación constante por lo social. El criterio de inclusión/exclusión puede ser descifrado si atendemos al proyecto que inspira la publicación y a los sujetos que se pretende convocar o convencer. Tras las hojas de vanguardia existe un proyecto y una praxis colectiva, que pueden desentrañarse a condición de trabajar, al menos, en una doble dirección. Por una parte, a través de un seguimiento diacrónico del *texto colectivo*, que permita inscribir sus principales momentos en conexión con la conflictividad social, política y cultural que atraviesa el emprendimiento. Para ello, resulta indispensable una reconstrucción del universo discursivo de la época, como hemos señalado, no sólo poniendo atención especial a los portavoces del campo cultural —que ingresan como columnistas o como discursos referidos por los colaboradores de la revista— sino también a través del seguimiento del proceso de definiciones ideológicas que ésta contribuye a efectuar. En este sentido, la categoría de proyecto adquiere una singular importancia, puesto que implica concebir a las revistas como una construcción —por lo general incompleta— que surge de la dinámica entre este tipo de praxis y el conjunto de sujetos que actúan en la esfera cultural.

Una segunda dirección implica una atención mayor a los momentos de inflexión del recorrido de la publicación. Para desentrañar un hilo conductor es necesario seleccionar y abordar de manera específica los *textos programáticos* que van construyendo los ejes del proyecto, nos referimos a los artículos-editoriales, manifiestos o secciones que expresan las actividades y posiciones polémicas de todo el grupo. En el caso de las revistas de vanguardia, el seguimiento de la trayectoria del director del emprendimiento se vuelve fundamental, en tanto encarna el proyecto y por lo general ocupa un lugar social importante, como portavoz del grupo y agente cultural. La selección y clasificación de los textos se encuentra ligada indisolublemente a la praxis del grupo cultural que edita la revista. Por esta razón debe procurar distinguir según su grado de representatividad dentro del núcleo de redactores y en el campo intelectual. No será lo mismo un artículo de un colaborador ocasional, expresión del espíritu amplio de la revista, que una “editorial de presentación”, un artículo firmado por el director o en nombre del grupo.

En suma, este tipo de análisis permite detectar los silencios y las sombras que se advierten en los principales conflictos que rodean la relación entre una revista y los sujetos sociales que la atraviesan, en el discurso de la publicación o en las actividades del grupo, que ésta permite disecar. Aunque los límites de este trabajo no nos permiten extendernos, es importante mencionar que el abordaje de las revistas desde esta perspectiva ha sido el resultado de la revisión y redefinición, por nuestra parte, de categorías tan centrales a los estudios culturales como “vanguardia” y “autonomía”. También hemos reflexionado acerca de los dilemas acerca de la “originalidad” de nuestros *ismos*<sup>17</sup>. Conviene, finalmente, dejar senta-

17 Cfr. nuestro trabajo *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Biblos/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Buenos Aires. En prensa.

do que el vanguardismo latinoamericano se caracterizó, justamente, por extender sus brazos a una comunicación estrecha con la vida, antes que por erigirse en “torre de marfil”. Y este rasgo no es circunstancial a la hora de definir a las revistas como pivotes del análisis de nuestra historia cultural.

## BIBLIOGRAFIA

- Noemí Girbal-Blacha y Diana Qattrocchi-Woisson, *Cuando opinar es actuar. Revistas argentinas del siglo XX*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1999.
- Horacio Tarcus, *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2001.
- Oscar Terán, *Vida intelectual en el Buenos Aires de fin-de-siglo (1880-1910)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Juan Suriano, *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires 1890-1910*, Buenos Aires, Manantial, 2001.
- Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, *Ensayos Argentinos*, Buenos Aires, Ariel, 1997.
- Florencia Garramuño, *Genealogías culturales. Argentina, Brasil y Uruguay en la novela contemporánea (1981-1991)*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 1997.
- Graciela Montaldo, *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 1999.
- Oscar Hermes Villordo, *El grupo Sur. Una biografía colectiva*, Buenos Aires, Planeta, 1994.
- Alvaro Abós, *El tábano. Vida, pasión y muerte de Natalio Botana, el creador de Crítica*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2001.
- Daniel Campione, *Argentina. La escritura de su historia*, Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación, 2002.
- Walter Benjamin, “Tesis sobre el concepto de historia”, en *Para una crítica de la violencia*, Premia Editora, México, 1982.
- Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el Siglo XIX*, México, Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Angel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982.
- Angel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998.
- Jorge Schwartz, *Las vanguardias latinoamericanas*, Madrid, Cátedra, 1991.
- Adriana Amante y Florencia Garramuño, Traducción, Selección y Prólogo. *Absurdo Brasil*, Buenos Aires, Biblos, 2000.
- Arturo Andrés Roig, “El Siglo XIX latinoamericano y las nuevas formas discursivas”, en *El pensamiento latinoamericano del Siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1986.
- Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1993.
- Arturo Andrés Roig “Categorías y temporalidad para un filosofar latinoamericano”, en *Historia de las Ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1993, pp.171-174.
- Estela Fernández Nadal, “A propósito de la Historia de las Ideas Latinoamericanas”, en *Utopía y praxis latinoamericana*, Maracaibo, Universidad de Zulia, enero-abril de 1999, 7-31.
- Pierre Bourdieu, *The field of cultural production. Essays on art and literature*, Edited and introduced by Randal Johnson, New York, Columbia University Press, 1993.
- Lucien Goldmann, *La creación cultural en la sociedad moderna*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1980.

- Héctor René Lafleur, Sergio Provenzano y Fernando P. Alonso, *Las revistas literarias argentinas 1893-1967*, Biblioteca de Literatura, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968.
- Francine Masiello, *Lenguaje e Ideología. Las escuelas argentinas de vanguardia*, Buenos Aires, Hachette, 1986.
- John King, *SUR. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura (1931-1970)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Esther Castañeda Vielakamen, *El vanguardismo literario en el Perú, Estudio y selección de la revista Flechas (1924)*, Lima, Amaru Editores, 1989.
- Florencia Ferreira de Cassone, *Claridad y el internacionalismo americano*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1998.
- Yasmín López Lenci, *El laboratorio de la vanguardia literaria en el Perú. Trayectoria de una génesis a través de las revistas culturales de los años veinte*, Lima, Horizonte, 1999.
- Mangone Carlos y Warley, Jorge. *El manifiesto. Un género entre el arte y la política*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1994.



# Signos en Rotación

Pensadores  
Iberoamericanos



Compiladores  
Gloria M. Comesaña Santalices  
Antonio Pérez Estévez  
Álvaro Márquez-Fernández



## **Tres criterios para definir una economía socialista** Three Criteria in the Definition of a Socialist Economy

Heinz DIETERICH STEFFAN

*Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F.*

### **RESUMEN**

El Nuevo orden mundial, es un orden que está en las manos de la hegemonía económica de los países capitalistas. Estos diseñan las estrategias del mercado más allá de los auténticos intereses que tienen que ver con la satisfacción de necesidades de la sociedad y de los ciudadanos. Se trata de organizar una estructura de mercado global que cumpla con los objetivos de la reproducción de la plusvalía, etc. Una alternativa a las leyes del mercado neoliberal globalizante, se propone desde una economía de carácter socialista, entendiendo el necesario carácter social de una producción basada en la democracia participativa y en la distribución justa y equitativa de la riqueza. Esta alternativa tiene que dar cuenta de una renovación de la estructura del estado a partir de una sociedad híbrida que transite hacia la sociedad emancipada (comunismo). Esta nueva economía socialista, se desmarca de las tradicionales y estatistas, porque se basa en: la participación de los ciudadanos en las decisiones macroeconómicas trascendentales, la operación de importantes sectores de la economía nacional sobre los principios del valor objetivo y de la equivalencia; y, la participación de los ciudadanos en las decisiones microeconomías fundamentales.

**Palabras clave:** Socialismo, modo de producción, alternativas económicas, neoliberalismo.

### **ABSTRACT**

The new world order is an order which is in the hands of the economic hegemony of capitalist countries. They design their market strategies beyond the authentic interests that have to do with the satisfaction of societal and individual needs. They organize a global market structure that fulfills the objectives of the production of plusvalia (added value), etc. One alternative to the laws of the global neo-liberal market is proposed by an economy of a socialist character, understanding the necessary social character of production based on participative democracy and the just and equal distribution of wealth. This alternative must understand the renovation of the state structure based on a societal hybrid that leads towards societal emancipation (communism). This new social economy is distinguished from the traditional and state oriented proposals because it is based on the participation of the citizens in transcendental macroeconomic decisions, the operation of important sectors of the national economy based on principles of objective value and equivalence; and the participation of the citizenry in fundamental microeconomic decisions.

**Key words:** Socialism, production model, economic alternatives, neo-liberalism.

## INTRODUCCIÓN

La profunda crisis de la economía global que se está transformando vertiginosamente en una crisis de legitimidad política del sistema burgués, está generando un ascenso de la lucha popular y de clase media a nivel mundial, como no se había visto desde los años sesenta. De manera lógica, este proceso estimula tanto la búsqueda de nuevos caminos como la radicalización de los existentes, afectando a las posiciones de todo el espectro político, que común- y esquemáticamente se han denominado de derecha, de centro y de izquierda.

La solución propuesta por la derecha del gran capital mundial consiste en la instalación de un sistema global de nuevo fascismo que es diferente en su Gestalt y apariencia frente al histórico y que emana y procede directamente desde las estructuras del Estado liberal. La falange internacional que encabeza ese proyecto está compuesta por el gobierno republicano estadounidense de George Bush y sus comparsas europeos, particularmente, el gobierno laborista de Tony Blair en Inglaterra y el fascismo europeo reciclado en forma del Partido Popular de José María Aznar en España y de la red política-mediática del magnate Silvio Berlusconi en Italia.

El centro de la superestructura burguesa global, a su vez, actúa como el centro de los fenómenos meteorológicos conocidos como huracanes: rodeado de tremendas fuerzas en movimiento, el “ojo del huracán” queda como una zona de baja presión, dentro de la cual impera la tranquilidad. En el caso de la superestructura burguesa moderna, tal zona de inmovilidad relativa se debe a su agotamiento estructural para regenerarse en nuevos paradigmas, capaces de resolver tanto las recurrentes crisis de acumulación y empobrecimiento como de autoridad moral (legitimidad) de la civilización burguesa.

Si la trayectoria del fenómeno climático es parabólica, la de la civilización burguesa contemporánea es circular. Ni en lo económico, ni en lo democrático ofrece ya posibilidades de evolución para el futuro de la humanidad y del sujeto.

Si el proyecto fascista de la burguesía consiste en la propuesta de la involución del status quo hacia una Maquiladora Global Militarizada (MGM), y la del Centro radica en la conservación del status quo, las propuestas económicas de la centroizquierda y socialdemocracia se agotan en las nociones del keynesianismo histórico, del estructuralismo francés, de la “economía solidaria” o “moral”, mientras que sus preceptos políticos brillan por la esterilidad de un razonamiento atrapado en la inmanencia de la democracia liberal.

Los planteamientos de los sujetos colectivos que se definen de “izquierda”, como, verbi gracia, el Partido Rifundazione de Italia o el Partido Comunista Ruso, conducido por Siuganov, tampoco logran trascender los límites de las citas históricas de Marx, Engels y Lenin, o se pierden en discursos apelativos y prescriptivos ubicados en la jerga de la sociología burguesa contemporánea. Ninguno de esos escenarios ofrece salidas reales para los grandes problemas de la humanidad, hecho que obliga a buscar paradigmas de emancipación innovadoras en otros protagonistas de la sociedad global.

Estos nuevos sujetos de emancipación y la naciente teoría de la Democracia Participativa, también llamada Nuevo Proyecto Histórico de las mayorías (NPH) o socialismo del siglo XXI, son el resultado de la interacción entre las luchas populares, la intelectualidad crítica y los (escasos) sectores honestos de los partidos políticos. Es en ese contexto que se va concretizando la nueva filosofía de la praxis, como manifestación del renacimiento de la razón crítica o del socialismo del siglo XXI, y como esperanza de los “condenados de la tierra” (F. Fanon).

## 1. ¿QUÉ TIPO DE SOCIALISMO?

Si la nueva esperanza de las mayorías se finca en el renacimiento del socialismo, es preciso saber de qué socialismo estamos hablando. Porque el socialismo, como todos los fenómenos del universo, tiene su evolución histórica con cambiantes formas y contenidos.

Haciendo abstracción de ciertas corrientes del cristianismo originario y de los movimientos milenaristas, los primeros contenidos de justicia social, equidad y libertad, “en busca” de una teoría social, configurados como socialismo utópico, se presentan en las obras de Tomás Morus, *Utopía*, y de Tomasso Campanella, *Civitas solis (La Ciudad del Sol)*, a inicios del siglo XVI y XVII. Posteriormente se manifiestan como socialismo temprano en la praxis de Saint-Simon, Charles Fourier, Luis Blanc, Robert Owen y Wilhelm Weitling, en Francia, Inglaterra y Alemania, en la primera parte del siglo XIX. En la segunda parte de este siglo metamorfosean hacia la Gestalt del socialismo científico en la obra de Karl Marx y Friedrich Engels, para bifurcarse a finales del siglo XIX con el revisionismo de Carl Bernstein y el llamado socialismo democrático o socialdemocratismo.

Con la revolución rusa, a inicios del siglo XX (1917), el socialismo deja de ser teoría y se convierte en el socialismo soviético o bolchevique, que a partir de los años cincuenta es definido por sus líderes como el socialismo realmente existente. Este desaparece con la caída de la Unión Soviética a finales de los ochenta. Hoy, el socialismo se presenta en la arena histórica como el socialismo científico y democrático del siglo XXI, es decir, de la Democracia Participativa.

Considerar a la nueva civilización de la Democracia Participativa como alternativa sistémica al neoliberalismo mundial, requiere explicitar su diferencia específica frente al capitalismo, tarea que se aborda en este ensayo en el nivel de la economía política y para la fase de transición hacia el nuevo socialismo. En rigor, se trata de determinar el contenido del concepto socialismo en el orden de sus propiedades específicas, que identifican su carácter social de producción no-capitalista. Sólo cuando se tiene claridad sobre esas características específicas de un sistema social en transición hacia su negación sistémica, es posible entender con precisión el camino recorrido y las tareas y soluciones adecuadas del momento, que permitirán avanzar hacia el objetivo estratégico, la sociedad sin clases.

Históricamente, las referencias orientadoras de este tipo devenían de los líderes de los grandes procesos transformativos, por ejemplo, cuando Lenin decía que el comunismo era el poder soviético más la electrificación. O cuando Mao Tse Tung definía el “gran salto” adelante como la conversión de la agricultura en comunas autosuficientes y el establecimiento de pequeños hornos de fundición caseros-industriales en todos los pueblos, o cuando Kruchchev, ya en una forma banal-caricaturesca, proclamaba en los años cincuenta que la Unión Soviética estaba ya a punto de entrar en el comunismo que se caracterizaría por un mejor nivel de consunción del “tovarich” ruso, frente a su competidor estadounidenses.

Sin embargo, por lo general, esas concepciones pretéritas ya no sirven para orientar la lucha contemporánea y, por lo tanto, es imperativo determinar nuevos “marcadores” definitorios de las transformaciones actuales. Tales definiciones axiomáticas del nuevo socialismo han de realizarse para los principales subsistemas de la sociedad, como son el Estado, la economía, la democracia y la cultura, entre otros. Sin embargo, este ensayo se limita a adelantar algunas reflexiones sobre uno de los aspectos más complejos de la problemática, que consiste en la definición del carácter socialista de una economía moderna. Se trata de definir en términos de la economía política lo que se ha llamado el modo de producción socialista.

Suponiendo que el modo de producción socialista es un modo de producción *sui generis*, el diagnóstico sobre la identidad de este paradigma económico-político es de suma importancia práctica, como han enseñado los múltiples colapsos de los socialismos realmente existentes de Europa oriental.

Es primordial para la creación del sujeto anticapitalista global, esclarecer las posibles confusiones teóricas sobre las condiciones necesarias y suficientes de una economía política socialista, y sobre las diferencias entre una economía auténticamente socialista y una fase de modernización estatista industrial con pretensión socialista –como parece haber sido el caso de la Unión Soviética después de Lenin–, que en determinado momento de su evolución puede desembocar en una economía de mercado capitalista; o también, la capacidad de diferenciar entre una economía política keynesiana, por ejemplo, la de Suecia; una vía de desarrollo del capitalismo de Estado –tal como sucedió históricamente en Alemania, Japón y los tigres asiáticos– y el socialismo en el sentido de Marx y Engels, centrado en la autodeterminación y emancipación del trabajador de su esclavizante y fetichizada forma-sujeto (*Subjektform*), producto de la valorización capitalista.

Para resolver dicha tarea deben tomarse en cuenta tres requisitos metodológicos. El primero consiste en la conceptualización del socialismo como una sociedad híbrida, con carácter de fase de transición por una parte, y de sociedad *sui generis*, por otra. El socialismo es, simultáneamente puente y ruptura entre la miseria capitalista actual y la sociedad emancipada del futuro (comunista). De ese hecho constitutivo se derivan dos series de criterios y datos que pueden definir su identidad: los que se refieren a sus residuos capitalistas (el continuismo) y aquellos que representan la ruptura y la novedad cualitativa del modo de producción socialista.

El primer *set* de criterios y datos fue analizado ampliamente por los investigadores del socialismo realmente existente, hecho que explica la existencia de un considerable caudal de conocimientos al respecto. El segundo *set* de criterios y datos que se refieren a la *differentia specifica* socialista, es mucho menos desarrollado. Por lo tanto pisamos en cierto sentido *terra incognita*, cuando adelantamos nuestra hipótesis de que las características específicas de la transición socialista pueden resumirse en tres: 1. La participación de los ciudadanos en las decisiones macroeconómicas trascendentales; 2. La operación de importantes sectores de la economía nacional sobre los principios del valor objetivo y de la equivalencia y, 3. La participación de los ciudadanos en las decisiones microeconómicas fundamentales. Sólo cuando una sociedad real evidencie empíricamente esas tres características del modo de producción socialista, sería justificado clasificarla con el rigor científico de la economía política como “socialista”.

Antes de iniciar la definición material (de contenido) de lo que consideramos socialismo en el sentido expuesto, es preciso hacer una segunda advertencia metodológica. La determinación de la particularidad económica-política de la fase socialista sólo es posible sobre la base del conocimiento científico de la institucionalidad estructural de la sociedad sin clases o comunista, porque la problemática epistemológica respectiva es semejante a la que discutió Hegel en su conceptualización de la *Filosofía de la Historia Mundial*, que lo motivó a formular su célebre tesis gnoseológica de que “el búho de la Minerva sólo levanta vuelo al atardecer”.

Dado, que esta tarea “del búho” ha progresado durante la última década mediante la praxis y el trabajo interdisciplinario internacional, plasmado, entre otras, en las obras *La*

*Sociedad Global; Fin del Capitalismo Global. El Nuevo Proyecto Histórico*<sup>1</sup>, *El Socialismo del Siglo XXI y la Democracia Participativa*<sup>2</sup>, hoy es posible identificar los sistemas capitalistas y socialistas con sus propiedades específicas, que permiten el diagnóstico científico de la realidad global que vivimos.

La tercera advertencia metodológica se refiere a dos tipos de condiciones objetivas que deben considerarse cuidadosamente –para no cometer el pecado del voluntarismo o caer en otras manifestaciones del idealismo– antes de emitir el juicio sobre el carácter socialista, protosocialista o no-socialista de una formación social. Un determinado grado objetivo de desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad en cuestión es una precondition insoslayable para poder operar las instituciones socialistas a que nos referiremos en lo siguiente. Por lo tanto, debe ser una variable fundamental de todo estudio respectivo.

Lo mismo es válido para el entorno regional y global en que actúa un sistema social. El grado de democracia institucional que es deseable dentro de una sociedad socialista, posiblemente no es factible dentro de las condiciones internacionales, cuando esa sociedad se encuentra bajo la agresión de otro Estado, tal como sucede, por ejemplo, en el caso de Cuba.

## 2. LA DECISIÓN MACROECONÓMICA DE LOS CIUDADANOS

La primera *differentia specifica* de la economía política socialista se refiere a la participación de los ciudadanos en las decisiones macroeconómicas trascendentales. Sin esa incidencia ciudadana sobre las grandes decisiones económicas de un país, este no mostraría una diferencia cualitativa en la autodeterminación de los trabajadores y ciudadanos frente a la sociedad capitalista.

La intervención macroeconómica ciudadana debería ejercerse sobre la estructura de las inversiones nacionales; la composición del patrimonio nacional, entre propiedad privada y estatal, por ejemplo en el caso de privatizaciones, y en los convenios internacionales que afectan la vida de todos, como es el caso del Tratado de Libre Comercio o de la North American Free Trade Association (NAFTA) entre México, Estados Unidos y Canadá, o el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), planeado para el año 2005 para todo el continente americano, o la aceptación de la normatividad de la Organización Mundial de Comercio (OMC).

La introducción de este control democrático de la economía podría iniciarse, posiblemente, con mayor facilidad en el presupuesto del Estado. El presupuesto nacional debería ser discutido anualmente a nivel nacional en los diversos medios, para ser votado después mediante un referendo electrónico, por vía de la computadora y el Internet. Ambas tecnologías permiten la participación ciudadana de manera directa, superando los mecanismos de la democracia representativa y proporcionando, por primera vez en 2000 años, mecanismos de difusión y participación de la democracia plebiscitaria, a través de la informática actual.

La metodología específica de esa participación dependerá de las condiciones concretas de cada país, por ejemplo, si se realiza, en la inversión, por la determinación de los ru-

1 Dieterich, Heinz (ed): *Fin del Capitalismo Global. El Nuevo Proyecto Histórico*, Ed. Océano, México, 2001.

2 Dieterich, Heinz: *El Socialismo del Siglo XXI y la Democracia Participativa*, Ediciones de Paradigmas y Utopías, México, 2002.

bro y volúmenes precisos de producción, si se conduce por la vía monetaria de los presupuestos respectivos, si se limita a la asignación ciudadana de determinados porcentajes del presupuesto sobre los rubros educativos, militares, sociales, de inversión, etcétera, pero lo importante es que la decisión sea realizada por los ciudadanos en votaciones secretas y universales. Eso, por dos razones.

En primer lugar, la riqueza social que se reparte por medio del erario nacional es un plusproducto que los ciudadanos generan con su trabajo. Y en segundo lugar, la decisión sobre la asignación de esas cuotas influye en medida considerable en sus condiciones de vida, dado que el volumen y la calidad de la inversión macroeconómica determina las tasas de crecimiento, de empleo, etcétera.

El presupuesto participativo como instrumento de democratización de los Estados contemporáneos ha sido avanzado por alcaldes progresistas del Partido de los Trabajadores (PT) del Brasil, a nivel municipal. Esto es un paso adelante y en la dirección correcta. Sin embargo, el poder de la economía y del Estado no se encuentra en este nivel municipal, sino a nivel del erario nacional. Es por eso, que en la histórica división del poder entre la nobleza feudal y la burguesía ascendente, la burguesía concedió el poder ejecutivo del Estado a la nobleza, incluido las fuerzas armadas, pero se quedó con el derecho y el poder fáctico de controlar las finanzas de la nación vía el parlamento. Porque de nada sirve la *ultima ratio regis* (los cañones), si no hay fondos para comprar la pólvora y las balas.

Es dentro de esta lógica que observamos que tanto la revolución francesa como la inglesa estallaron en su fase decisiva por un conflicto entre ambos poderes, por el control del presupuesto nacional. Y es dentro de esta lógica que la incidencia democrática sobre la economía política nacional inicie en los municipios, que deben ser revitalizados como “células” institucionales de la democracia, pero que se extienda hacia el nivel de los erarios provinciales y al centro del poder económico político de la nación, que es el presupuesto del Estado Nacional.

### **3. SECTORES IMPORTANTES DE LA ECONOMÍA NACIONAL DEBEN OPERAR BAJO LOS PRINCIPIOS DEL VALOR OBJETIVO Y DE LA EQUIVALENCIA**

El segundo criterio de una economía política socialista se refiere a la necesaria ruptura parcial de la lógica de mercado, mediante el establecimiento de áreas de la economía nacional que empiecen a operar sobre los principios del valor objetivo y de la equivalencia.

Los economistas burgueses sostienen que no existe un valor objetivo, más allá de los precios. Y que esos precios son el resultado de la alocaión de recursos por el mercado, es decir que no son subjetivos, ni arbitrarios, debido a que resultan de los costos (marginales) de producción, entre los cuales se encuentran los costos del “capital humano”, de la relación entre oferta y demanda y de las preferencias subjetivas (curvas de indiferencia) de los compradores y vendedores.

Al no haber valores objetivos en el sentido de la economía política clásica, el único parámetro objetivo que guía la dinámica de la economía de mercado, son los precios del mercado. La justicia social se establece, por lo tanto, vía la equidad de *precios* de productos y servicios cualitativamente diferentes, en lugar de la equidad de *valores* o *equivalencias*. Al resultar los precios de factores que no son subjetivamente determinables y, además, constituyendo los precios el denominador libremente convenido para la transacción de compra-venta de los actores económicos, no hay injusticia ni explotación, en términos generales, en esa economía.

Los precios libremente acordados son el único mecanismo objetivo de justicia social posible, en la economía. Lo demás es intervención del Estado que distorsiona; o romanticismo de la economía clásica que busca el intercambio de valores objetivamente justos, es decir, iguales o equivalentes, que no existen, y que sostiene que el precio es una expresión monetaria del valor objetivo que oscila en torno a la magnitud real de éste.

La tarea de la teoría científica ante esta argumentación y realidad es doble: a) demostrar que en una crematística de mercado, precio y valor no son ni pueden ser iguales y, b) que aun, siendo desiguales o no-idénticos, pueden ser comensurables.

En lo relativo a la relación entre precio y valor parece que el inadecuado planteamiento del problema ha impedido su solución. Es conocida la famosa trilogía de valor de uso, valor y valor de cambio, magistralmente desarrollada por Marx en el primer tomo de *El Capital*, como base analítica para entender la dinámica del capital. El valor de uso de un artefacto, en la teoría de Marx, se refiere a la utilidad técnica que tiene para satisfacer las necesidades de los seres humanos. Representa, por lo tanto, la cualidad o materialidad del producto, su *Gestalt* concreta.

El valor, a su vez, se refiere a una simple cantidad de unidades de tiempo, por ejemplo, segundos, minutos, horas, etcétera, que fueron necesarias en promedio, en una sociedad dada, para generar el producto. Se trata del trabajo humano abstracto, es decir, sin importar que sea el trabajo de un albañil, un maestro o un obrero industrial que haya generado el producto. El concepto valor, al igual que, por ejemplo, el concepto kilogramo, se refiere a una mera cantidad. Un kilogramo es igual a 1000 gramos y no importa, si se trata de 1000 gramos de mantequilla, trigo u oro. Un kilogramo es equivalente a 1000 gramos, y en esa tautología se “agota” el concepto. Lo mismo sucede con el valor. Son conceptos empíricamente indeterminados, al igual que los conceptos de la matemática.

La categoría valor de cambio, a su vez, representa para Marx “el necesario modo de expresión o la forma aparente” del valor, *die notwendige Ausdrucksweise oder Erscheinungsform des Werts*, como dice en la obra citada<sup>3</sup>.

La diferencia o identidad, respectivamente, entre el valor de cambio, el valor y el precio, no se ha dilucidado adecuadamente. La mayoría de los filosocialistas ha razonado que el valor de cambio —que comparte con el precio su carácter aparentemente errático y fluctuante, según el lugar y el momento del intercambio— “oscila en torno al valor”, es decir, en torno al valor verdadero u objetivo de la mercancía que no se conoce empíricamente con precisión. Y este argumento ha sido extendido al precio, interpretándose como una manifestación empírica y aproximativa oscilante en torno al verdadero valor desconocido.

El precio como epicentro del valor, esto ha sido el callejón epistemológico sin salida de la problemática en la economía política. Fue un intento equivocado de operacionalizar la teoría del valor objetivo de Marx, tratándose el concepto de valor objetivo de Marx y la categoría del precio de la economía de mercado, como si fueran hermanos gemelos, aunque, como en la película de Dr. Jekyll and Mr. Hyde, concediéndole a uno su forma natural y al otro, una forma desfigurada.

Sin embargo, una economía nacional de mercado no opera, primordialmente, sobre valores objetivos, sino sobre el binomio de costo-precio, del cual el valor o tiempo de traba-

3 Marx, Karl: *Das Kapital*, Vol. 1, MEGA, Berlin, 1962. p. 53.



jo es sólo *una* de las variables determinantes, es decir un subsistema del cálculo de costo-precio, hecho por el cual la supuesta metamorfosis del valor en precio no puede explicarse mediante la analogía hipotética del epicentro.

La razón de ser del precio no es, primordialmente, lo que la economía burguesa llama la alocación de recursos, aunque cumple, secundariamente tal función distributiva. En una crematística de mercado, el precio es el principal mecanismo de apropiación del plusproducto, tanto en su utilización en la esfera de producción (determinación del precio de la mano de obra), como en la esfera de realización del plusvalor, el mercado. El carácter social de mecanismo apropiativo del plusproducto, del precio, determina en una sociedad de clases su función técnica de alocación de recursos, y no, al revés. Antes de ser una manifestación objetiva de una relación de costo-beneficio que se traduce en ganancias, es un dispositivo *ad hoc* de enriquecimiento de los agentes económicos más poderosos.

Es esta forma y función social explotativa del precio las que explican, pese a las numerosas mistificaciones respectivas de los economistas burgueses, que su magnitud es determinada esencialmente, por dos factores: los costos de producción y el poder económico, político, militar y comunicativo de los que interactúan en las transacciones económicas. La distorsión o desviación que separa al precio del valor opera en ambos factores.

Los costos de producción aprehenden en forma monetaria distorsionada algo del valor objetivo, es decir, del insumo de tiempo, como costo laboral de los trabajadores. La distorsión existe en que 10 minutos de un mecánico en la Volkswagen de México se expresan como costo en forma monetaria en, digamos, un dólar, mientras que los mismos 10 minutos en la Volkswagen de Alemania se expresan en 6 dólares. De esta manera, la ecuación del valor idéntico en ambos lugares de producción de la transnacional, 10 minutos en México y 10 minutos en Alemania, se manifiesta a nivel de la escala monetaria costo-precio en un caso como un dólar, y en el otro, como 6 dólares, con una distorsión del 600 por ciento.

La distorsión del valor por el diferencial de poder de los agentes económicos es aún más evidente que en el caso de los costos monetarios. Virtualmente todas las constituciones y legislaciones laborales de las democracias representativas estipulan que el salario mínimo legal debe garantizar la manutención del trabajador y de su familia, al igual que sus necesidades de salud y educación. Sin embargo, en los países del Tercer Mundo, esos salarios mínimos representan, por lo general, apenas una sexta parte del ingreso mínimo necesario para vivir. No garantizan, en otras palabras, la reproducción de la fuerza de trabajo.

Pese a esto, los trabajadores aceptan tal reproducción parcial de su esfuerzo productivo, no porque, como sostienen los mistagogos de la economía burguesa, reconocen que se trata de un precio justo para sus labores, sino porque es mejor tener un pequeño e inadecuado ingreso a no tener ninguno. Las manifestaciones empíricas de esa legalidad de formación de los precios en la crematística burguesa son innumerables, desde el fenómeno de los términos de intercambio desiguales (*terms of trade*) entre los Estados, hasta las tasas de interés del capital financiero. De tal manera que la genealogía del precio nos indica que es el hijo espurio del costo y del poder, que nada tiene que ver con el heraldo de la justicia, el valor.

El hecho de que el precio y el valor sean cualitativamente diferentes, no significa, sin embargo, que no sean conmensurables científicamente, es decir, comparables cuantitativamente mediante escalas de medición. La noción de la equivalencia es un método heurístico fundamental en la ciencia moderna que permite comparar con exactitud fenómenos que son desiguales o no-idénticos. El físico alemán Julius von Mayer estableció en 1842 este método, que ha sido esencial para el progreso del conocimiento objetivo, al elaborar un va-

lor exacto para el equivalente mecánico del calor. El trabajo que se requiere para levantar un kilogramo-masa a una altura de 428 metros, equivale a la energía necesaria para calentar un litro de agua de 15 a 16 grados.

La equivalencia de calor y trabajo, descubierto por Mayer, es una expresión de la uniformidad y conmensurabilidad de un gran número de manifestaciones del universo, tal como la encontramos en la física en la equivalencia entre masa y energía, y en la astronomía en la equivalencia de pérdida de masa y radiación. En la economía, el principio significa la equivalencia entre el esfuerzo laboral promedio y la compensación respectiva. Es decir, en una economía plena de equivalencias, el precio y valor son uno sólo, porque el precio expresa simplemente el valor objetivo, su *time input*. En otras palabras, el precio desaparece, porque pierde su función como mecanismo de apropiación ilegítima del plusproducto social, tal como desaparece la sociedad de clase que es su sustrato material. Su lugar es ocupado por el valor.

La aplicabilidad del principio de equivalencia a dos fenómenos *sui generis*, como son el precio y el valor, es de suma importancia práctica para la fase de transición del capitalismo hacia la democracia participativa, o sea, para el socialismo del siglo XXI. Los trabajos del matemático alemán Carsten Stahmer fueron pioneros en ese sentido.

Los cálculos de Stahmer sobre cincuenta y ocho áreas de producción de la economía de la RFA (1990), realizados en valores de trabajo sobre la base de tablas monetarias de insumo-producto del gobierno alemán, muestran la viabilidad operativa-matemática de la nueva economía de equivalencias. En aportaciones posteriores, el autor logró también la valorización objetiva del trabajo en los servicios (por ejemplo, en la educación y la formación de “capital humano”) y en entidades relativas al medio ambiente. Es decir, ya se dispone de escalas de medición monetaria de los insumos y ganancias de los productos (costos y precios), de medición vía valores objetivos, es decir, *time-inputs* (insumos en tiempo) y de medición mediante volúmenes físicos (toneladas, litros, etc.), que son conmensurables entre sí<sup>4</sup>.

Este avance teórico es un paso decisivo hacia una base operativa unitaria de la economía y es de particular importancia para la fase de transición que vivimos, porque permite la coexistencia de sectores de la vieja crematística capitalista con las unidades de funcionamiento postcapitalista, liberadas de la camisa de fuerza de la valorización capitalista. Al ser conmensurables los *inputs* productivos medidos en unidades de tiempo, de dinero y de volúmenes físicos, el intercambio entre la vieja economía y la nueva es posible no sólo a nivel nacional, sino también internacional. De esta manera, los subsistemas de la economía postcapitalista crecerán lentamente dentro del conjunto económico nacional, hasta convertirse en su lógica dominante y cerrar, ya entrada en la fase comunista de la humanidad, el largo y sangriento ciclo milenarista de la economía de mercado.

#### **4. LA PARTICIPACIÓN DE LOS CIUDADANOS EN LAS DECISIONES MICROECONÓMICAS TRASCENDENTES**

El tercer criterio de la nueva economía política socialista se refiere a la participación de los ciudadanos en las decisiones microeconómicas importantes. Este criterio nos lleva a uno de los fenómenos más discutidos en la historia de la ciencia económica que es lo que

4 Ver *Fin del Capitalismo...*, Ed. Cubana, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 2000, p. 38.

Marx llama la tasa de plusvalor (*Mehrwertrate*), definida como la relación entre el plusvalor (*Mehrwert*, “p”) y el capital variable (“v”). El coeficiente p/v mide, como es obvio, la intensidad del trabajo o la tasa de explotación del productor inmediato o directo. De hecho, esta relación está en el centro de la clasificación que Marx hace de la historia humana como una historia de la “lucha de clases” y define, en el fondo, la línea divisoria entre las sociedades de clase y las sociedades no-clasistas o, lo que es lo mismo, entre la prehistoria de la humanidad y la historia como convivencia pacífica y civilizada.

El criterio de la participación trabajadora a nivel micro o empresarial está indisolublemente vinculado a la problemática del Taylorismo, de la gestión empresarial capitalista y socialista, del histórico debate sobre formas de propiedad y explotación y también, de socialismo y mercado.

Muchas veces se han discutido esos problemas, por ejemplo, el del mercado, como si se tratara de una cuestión de principios pro-capitalistas o prosocialistas y no de un problema dependiente del grado objetivo de desarrollo de las fuerzas productivas. En una economía moderna, la esfera de circulación o intercambio, que es el mercado, es simplemente un eslabón lógico en un circuito de producción-distribución-consunción, que es imprescindible desde el punto de vista sistémico y que no puede ser sustituido –pese a todos sus vicios y aspectos negativos– mientras exista la economía mercantil.

Mientras los productos tienen el carácter de mercancías, es decir, son generados para la venta y la realización de la plusvalía expropiada al trabajador, y mientras los precios del producto sean determinados por el poder de los sujetos económicos que interactúan en el mercado, este no puede dejar de ser el foro legalizado para la expropiación económica del menos fuerte. Sólo en la economía de equivalencias bajo control democrático, puede el mercado recuperar su carácter de foro de intercambios equivalentes. Sin embargo, tal situación presupone el establecimiento de la nueva sociedad socialista.

Negar el carácter mercantil de la economía del socialismo realmente existente era tan equivocado, como sería, hoy día, la intención de acabar con el dinero, porque “esclaviza” al ser humano. Ambos ejemplos no están en consonancia con las condiciones objetivas económicas y, por lo tanto, tan a destiempo, como el Don Quijote.

La esencia del problema de la economía socialista, discutido históricamente como una derivación del problema de las formas de propiedad, debe entenderse como un problema de democracia económica participativa, más que un problema de mercado o de formas de propiedad. Porque la esencia libertadora del socialismo frente al capitalismo radica en una mayor autogestión del productor directo sobre su vida económica, particularmente sobre sus condiciones de trabajo.

Resumiéndolo en un solo enunciado: abstrayendo de los dos criterios de la economía política socialista anteriormente enunciados, la gestión laboral del socialismo se distingue cualitativamente del Taylorismo de una economía capitalista, en: a) una menor intensidad del trabajo, es decir, una menor tasa de plusvalía extraída al productor inmediato y, b) el suministro de una calidad de vida adecuada para toda la población económicamente activa y la que todavía no lo es, o ya dejó de serlo.

La tasa de intensidad del trabajo tiene que ser decidida, por lo tanto, por los trabajadores directos, en consonancia con las posibilidades objetivas de la institución, como única garantía real de sus intereses de autodeterminación. Ninguna forma de propiedad garantiza *per se* tal interés; sólo la praxis consciente de los seres humanos puede cumplir con tal función.

El hecho de que ninguna forma de propiedad económica garantiza, como tal, la auto-determinación de la población trabajadora, puede ilustrarse de la siguiente manera.

En el régimen esclavista romano, el verdadero dueño del latifundio o de la manufactura determinaba la tasa de explotación del esclavo, asignándole, digamos, la fabricación de veinte contenedores de barro para una jornada de 10 horas, o en el caso del latifundio, digamos, el cultivo de un área agrícola de 100 metros cuadrados, bajo amenaza de sancionar el incumplimiento de la norma. Cuando, posteriormente, el amo decidía cambiar su residencia del campo hacia la ciudad, encargaba a un administrador la tarea de hacer cumplir el rendimiento laboral por jornada establecida por él.

En el primer caso, las funciones de propietario, poseedor y administrador de la empresa están unidas, en el segundo se encarnaron en diferentes personas. Aunque esto constituye una diferencia considerable en cuanto a la estructura y otros aspectos de la empresa, para el trabajador directo esclavizado no tiene mayor importancia. Su tasa de explotación sigue igual y el mismo sigue siendo un objeto de explotación.

La misma situación se repetía en los regímenes señoriales agrarios, feudales o no. El dueño *de facto* de la tierra, el señor o latifundista, le imponía al sirvo de la gleba, al minifundista o al pequeño vasallo, la cantidad del plusproducto que demandaba para dejarlo trabajar en sus tierras o proporcionarle protección. Esa renta de la tierra aparece en su forma originaria como renta en productos o renta en trabajo, entregando el productor directo al dueño señorial (secular o eclesiástico) semanalmente, digamos, un día de labores en los dominios del señor. La tasa de explotación, materializada en forma de la renta en trabajo, sería la séptima parte del esfuerzo productivo total del trabajador directo: por seis días de trabajo para su manutención, es decir, de trabajo necesario, el trabajador dependiente tiene que entregar un día de *surplus*-trabajo al dueño de los medios de producción.

Es esa relación entre el trabajo necesario y el trabajo excedente que está en la base de la tasa de plusvalor que Marx calcula para el modo de producción capitalista y que es el centro dinámico de la historia humana en todas las sociedades de clase.

Con el desarrollo de las ciudades, del comercio internacional y de un cierto refinamiento de la sociedad feudal, el terrateniente señorial tiende a dejar la administración cotidiana de sus propiedades rurales en manos de un mayordomo, dedicándose él a la buena vida. Nuevamente, para el campesino dependiente la situación no cambia, porque las normas y la intensidad de trabajo siguen siendo iguales.

Algo semejante sucede en el capitalismo. El pequeño propietario del capitalismo temprano le dice al trabajador del taller que tiene que hacer, digamos, 100 piezas por jornada. Si no cumple, no le pagará su salario. A finales del siglo XIX se desarrollan las gigantes cas sociedades anónimas de capital variable, la propiedad se divide mediante acciones entre múltiples dueños particulares; aparecen las figuras del consejo de dirección de la empresa, los administradores, gerentes, managers y capataces de la producción y se organiza un salto cualitativo en la división social del trabajo, descrita por Adam Smith.

Cuatro décadas más tarde, el escenario industrial se transforma bajo la nueva revolución de la productividad del Fordismo y del Taylorismo y a partir de los años setenta se opera la revolución del Toyotismo. Para el trabajador, sin embargo, ninguno de esos desarrollos cambia su *status* en la realidad laboral: tiene que obedecer a una disciplina férrea, cumplir con la tasa de plusvalor preestablecida y realizar faenas enajenantes que las autoridades inmediatas de la empresa le imponen sin discusión alguna.

Al ocurrir la revolución bolchevique en Rusia, se instala primero el Comunismo de Guerra, después la Nueva Política Económica (NEP), después el centralismo administrativo stalinista y finalmente, las liberalizaciones a partir de la destalinización en los años cincuenta que mantienen un sistema híbrido de todas las fases recorridas, que sucumbe finalmente en los años noventa a manera de implosión del sistema.

En lugar del amo individual o colectivo capitalista, aparece en todas esas fases el Estado soviético como dueño directo o indirecto (cooperativas) de la propiedad productiva. Sin embargo, la forma de la propiedad de los medios de producción, estatista o cooperativista, no resuelve el problema del esfuerzo laboral del productor inmediato, porque la definición de la intensidad del trabajo sigue siendo el monopolio de los administradores del poder económico real, ahora en manos del Estado.

Como el manager de la producción industrial fordista-taylorista ante el trabajador capitalista, aparece el administrador de la empresa socialista ante el trabajador socialista, imponiendo las normas de la productividad conforme a los héroes del trabajo como Stachanov o los *Subbotniks* comunistas. El primero en nombre de la productividad y eficiencia, es decir, en buen romance, de la ganancia, y el segundo en nombre de la gloria de la clase trabajadora y del socialismo.

La situación del trabajador en los países socialistas no había sufrido un salto cualitativo frente a los países capitalistas, porque seguían siendo el objeto de las directrices gerenciales, con aparatos sindicales que no se consideraban órganos autónomos de defensa de los trabajadores, sino órganos de transmisión de la voluntad socialista del Partido en el poder, según la concepción de Lenin, que fue adecuada en su tiempo, pero que se vuelve tan inadecuada a partir de los años cincuenta.

Por lo tanto, el interés del trabajador de participar en la producción es secundario, ya que nadie le pregunta si quiere hacer 100 piezas al día, o 50 o 200, porque el poder económico sigue siendo para él un poder enajenado y enajenante, un Leviathan. Es un Leviathan que usa los aparatos represivos del Estado, cuando los productores inmediatos no aceptan la tasa de plusvalía decretada desde arriba e impuesta por una burocracia de comisarios ejecutivos, sindicales y políticos, tal como sucedió en 1953 en la República Democrática Alemana (RDA), donde los tanques de Stalin aplastaron las protestas obreras.

¿Como se puede romper ese ciclo de enajenación del trabajador? ¿Como puede darse el poder autogestionario al trabajador inmediato? Porque, democracia significa, por supuesto, no sólo democracia política, cultural y militar de los ciudadanos, sino sobre todo, económica.

No se puede negar que existe una contradicción, al menos temporal, entre la autodeterminación de los productores inmediatos y el sistema vertical de poder que caracteriza todas las sociedades contemporáneas. La gran empresa actual es, en términos de la sociología de organización, una empresa militar. Todas las líneas de comando son verticales y en lugar de un general, manda un director general. No hay discusión ni democracia, ni participación decisoria de los ciudadanos trabajadores, los cuales no pueden identificarse, por lo tanto, con la propiedad—capitalista o socialista—que representa su empresa. Su disposición de defenderla en momentos de crisis o de contrarrevolución, como observamos en la implosión de la URSS y, de hecho, de todos los regímenes socialistas de Europa oriental, es, en consecuencia, mínima.

Ni los trabajadores, quienes, en la RDA, estaban organizadas en milicias, en sindicatos y en asociaciones civiles, ni las fuerzas armadas de los países socialistas defendieron la

propiedad y el régimen socialista. Y la pregunta acerca de esta indiferencia ante la caída de lo que supuestamente era suyo –y no de una elite capitalista– tiene que contestarse. La respuesta es, seguramente, compleja, pero la incapacidad de los trabajadores de ver una diferencia cualitativa entre una organización laboral capitalista y la socialista, fue, seguramente, un elemento central. A resumidas cuentas, ¿Por qué habrían de defender algo que no sintieron como suyo y frente a lo cual no eran más que objetos?

Una economía socialista existiría, por lo dicho, cuando, conforme a este tercer criterio, la autogestión de los sujetos de construcción del socialismo, los obreros y trabajadores, se extendiera hacia la determinación de la intensidad del trabajo, que está vinculada a la productividad del trabajo. Esto significa en concreto, por ejemplo, que, cuando los obreros de una fábrica quieren producir, digamos, 80 piezas por jornada y el gerente capitalista o el administrador socialista quieren que sean 100, que se fabriquen 80.

Este mecanismo significaría el establecimiento de la democracia real en la esfera económica, porque sometería la gestión empresarial a los intereses de los productores inmediatos y convertiría al trabajador en el sujeto de su vida económica. Económica, y no sólo laboral, porque tal decisión afecta su calidad de vida, al afectar la gratificación que recibe.

Si los trabajadores deciden producir menos, *ceteris paribus*, de lo que la norma productiva nacional o regional indica, porque prefieren tener más tiempo para la familia, para el estudio o para la recreación, la canasta de servicios y productos que reciben como remuneración de su esfuerzo productivo tendrá que ser menor que la media social, porque se contribución a la riqueza social sería comparativamente menor.

La clave de la economía política en la historia de la humanidad está en esa decisión sobre la relación entre trabajo necesario y trabajo excedente. Históricamente han sido los que *de facto* disponían sobre los medios de producción, quienes definieron las proporciones relativas de ambos componentes, lo que determinó que todas las economías clasistas han sido dictaduras económicas con organización y disciplina militar. El paso a la democracia económica se da, cuando ese poder de decisión e imposición pasa de los propietarios, gerentes, administradores, comisarios políticos y capataces a los sujetos productores individuales y colectivos. El socialismo como inicio del proceso de liberación del sujeto de la sociedad de clases y de puente hacia el comunismo, no tendrá futuro si no da ese paso trascendental de la dictadura económica hacia la democracia participativa económica.

En términos de identificación con la propiedad socialista y la disposición de defenderla ante la involución o subversión capitalista, este paso sería comparable a la privatización campesina de la propiedad feudal durante la revolución burguesa. Cada una de las pequeñas parcelas campesinas rodeadas de bardas, se convirtió en una pequeña fortaleza contra el regreso de la nobleza feudal, garantizando la consolidación de la revolución burguesa. Inversamente proporcional en su metodología –la socialización del poder de decisión sobre los medios de producción– la instalación de la democracia económica del productor inmediato en la economía socialista, convertirá a cada empresa en un bastión de la sociedad postcapitalista y la institución de la propiedad socialista en una experiencia real y propia de los trabajadores que defenderían como propia.

## 5. PRODUCTIVIDAD Y DEMOCRACIA ECONÓMICA EN LENIN

La relación entre productividad y autodeterminación o democracia real ha sido una cuestión fundamental para el socialismo científico. Mientras para Marx y Engels el socialismo-comunismo nunca ha sido más que una formación social destinada a romper los obs-

táculos levantados por el capitalismo y la democracia burguesa a la autodeterminación del sujeto, Lenin se encontró ante la titánica tarea práctica de tener que construir una sociedad socialista en un país semifeudal, sin productividad capitalista, ni educación para una sociedad democrática postcapitalista y, bajo la agresión militar de la oligarquía nacional y del imperialismo.

Dentro de esas condiciones es lógico, que el gran revolucionario parte del problema esencial de la productividad del trabajo, para reflexionar sobre la evolución del socialismo y el componente democrático. Y se entiende que en aquel momento histórico, cuando los ciudadanos se estaban muriendo de hambre y la sobrevivencia misma de la revolución estaba en juego, la necesidad inmediata dictaba las reflexiones de Lenin, llevándolo en marzo de 1918, a escasos meses del triunfo de octubre, a la formulación de que “el verdadero núcleo, la esencia del poder soviético, al igual que la esencia de la transición de la sociedad capitalista a la socialista, residía en la subordinación de las tareas políticas a las económicas”<sup>5</sup>.

La tarea de la administración del Estado era prácticamente idéntica con la tarea de la reorganización económica, es decir, la reconstrucción de las fuerzas de producción, la contabilidad y el control sobre la producción y distribución de los productos y el aumento de la productividad del trabajo.

En julio de 1919 apunta una determinación más estructural que coyuntural sobre el tema, al escribir: “La productividad del trabajo es, en última instancia, lo más importante y que el criterio decisivo para el triunfo de la nueva sociedad. El capitalismo ha generado una productividad del trabajo que no se conocía en la época feudal. El capitalismo puede ser derrotado de manera definitiva... y única sólo en la medida, en que el socialismo genera una productividad del trabajo muy superior”<sup>6</sup>.

Lenin entiende, por supuesto, que lo económico es la base de la democracia participativa, no sólo en el sentido de proporcionar la riqueza material indispensable para reducir el trabajo necesario, como condición obligatoria para la formación del ciudadano socialista, sino también como campo de ejecución de las nuevas facultades democráticas de los socialistas soviéticos. Por eso, la organización científica del proceso laboral y de la gestión empresarial, como medios de aumento de la productividad del trabajo, son discutidos en su vínculo orgánico con la cuestión del poder político socialista.

Siendo el hombre ruso un “mal trabajador” comparado con aquellos de las “naciones avanzadas”, el aumento de la productividad sólo puede realizarse mediante la consolidación de las bases materiales de la gran industria y del nivel cultural y educacional de la población. “Aprender a trabajar” es la tarea, en la cual “la última palabra del capitalismo”, el sistema de Taylor, es decir, la organización científica del proceso empresarial-laboral, puede ser útil.

El Taylorismo reúne en sí, como todos los progresos del capitalismo “la refinada bestialidad de la explotación burguesa y una serie de conocimientos científicos en el análisis de los movimientos mecánicos en el trabajo...” La posibilidad de la realización del socialis-

5 *Ibid.*, p. 161.

6 Lenin, W.I: *Ueber wissenschaftliche Arbeitsorganisation*. Ed. Dietz, Berlin, 1971. p. 22.

mo en Rusia dependía, según Lenin, de los éxitos en la combinación del “poder y de la administración soviética con el progreso más reciente del capitalismo”<sup>7</sup>.

Sin embargo, lo negativo del sistema de Taylor era que se aplicaba bajo las relaciones de “la esclavitud capitalista y como medio, para exprimirle al trabajador el doble y triple de trabajo con la misma remuneración y sin considerar, si el asalariado podía realizar ese doble y triple volumen de trabajo durante la misma jornada, sin sufrir daños en el organismo”.

La tarea de la URSS consistía en introducir el sistema de Taylor y la elevación científica de la productividad laboral de Estados Unidos en Rusia, vinculando este sistema con una reducción de la jornada laboral, con la aplicación de nuevos métodos de producción y organización laboral sin daño alguno para la fuerza de trabajo de la población trabajadora....Si los trabajadores solucionan esta tarea con la conciencia necesaria, entonces la aplicación correcta del sistema de Taylor será el método más seguro, para reducir el tiempo de trabajo necesario para toda la población que trabaja...acercándonos a la meta que puede formularse de la siguiente manera: seis horas de trabajo corporal diario para todo ciudadano adulto y cuatro horas para la administración del Estado...”<sup>8</sup>.

El sistema de Taylor prepara, dice Lenin, sin saberlo y contra la voluntad de sus inventores, el tiempo en que el proletariado tomará toda la producción social en sus manos y establecerá “*comisiones obreras, para repartir y regular correctamente todo el trabajo social* (énfasis-H.D). La producción a gran escala, las máquinas, los ferrocarriles, el teléfono – todo esto da miles de posibilidades, para reducir la jornada de los trabajadores organizados a la cuarta parte, dándoles al mismo tiempo un bienestar cuatro veces superior al actual.

Las comisiones obreras serán capaces, con la ayuda de las asociaciones de trabajadores, llevar a la práctica esos principios de una repartición racional del trabajo social, una vez que éste esté liberado de su esclavización por el capital”<sup>9</sup>.

El indisoluble y vital vínculo, que Lenin establece entre la productividad del trabajo y la determinación de los parámetros de la macro y microeconomía por parte de los productores inmediatos, mediante “comisiones obreras” y “asociaciones de trabajadores”, se extiende de la esfera económica hacia la esfera política, entendiéndose la sociedad socialista como un sistema integral. A la pregunta acerca de la *differentia specifica* del carácter democrático y socialista de los soviets –“El carácter democrático y socialista de los soviets: *¿quid est* (en qué consiste)?” – Lenin responde: “en la participación de todos en la administración. Esta es la diferencia con el parlamento burgués”<sup>10</sup>.

El vínculo orgánico entre la democracia económica y política de Lenin, se corta en la fase del Stalinismo. Con la aniquilación de la democracia dentro del Partido y dentro de la vida pública del país, la idea de la democracia económica de los productores inmediatos perece también y, la economía de comando como dictadura quasi-militar rige los destinos del país.

7 *Ibid*, p. 33.

8 *Ibid*. p. 24.

9 *Ibid*, p. 12.

10 *Ibid*, p. 22.



Expulsada la idea de la autodeterminación del trabajador como sujeto de construcción de la nueva sociedad de democracia participativa, no quedó más que el positivismo vulgar del sistema de Taylor, adornado con frases socialistas sin sentido real. Reducido el socialismo a la producción de aceptables tasas de crecimiento, sin trascendencia espiritual cual vehículo de liberación del sujeto, colapsó bajo el desastroso gobierno de Gorbachev sin resistencia real de las masas de los trabajadores.

Obviamente, no defendieron lo que no sintieron como suyo.